Filosofie

Petre Andrei

FILOSOFIA VALORII



Collegium

POLIROM

FUNDAȚIA ACADEMICĂ „PETRE ANDREI"

Cuprins

Timpul prefacerii tuturor valorilor

Celebra formulă a lui Friedrich NIETZSCHE, *Umwertung aller Werte*, nu ar putea fi ocolită de cel care ar încerca să definească, din perspectivă axiologică, timpul pe care îl trăim. În Europa de astăzi are loc, într-adevăr, o prefacere a tuturor valorilor. Utilizând un concept de largă circulaţie în filosofia germană, se poate spune că acum un nou spirit obiectiv, adică un nou mod de a gândi şi de a fi, de a valoriza şi de a crea, o nouă sensibilitate sunt pe cale de a se institui.

Reflecţia despre valori este o constantă a spiritului filosofic, dar ea devine centrală în momentele cruciale ale istoriei. În rest, oamenii trăiesc în lumea valorilor fără a le conştientiza, aşa cum nu conştientizează aerul pe care îl respiră. Pare de la sine înţeles ce este *adevărul*, ce sunt *binele, frumosul, fericirea, iubirea, libertatea* etc. Acest „de-la-sine-înţeles" a fost pentru prima dată adânc zguduit în istorie de către Socrate. El este cel care vesteşte lumii apariţia unei noi table de valori. Spun *o vesteşte*, fiindcă este greu de acceptat ideea că el însuşi o întemeiază. De altfel, în istorie, izbucnirile, pe care le asociem de obicei doar unor personalităţi de excepţie, nu se produc într-un vid cultural. Desigur, un Kant sau un Luther simbolizează sfârşitul unui mod de a gândi şi începutul altuia, însă ideile lor pluteau în atmosfera epocii. Când Hegel afirmă că asemenea oameni trebuiau să se nască, el nu se exprimă în nici un caz metaforic. Dificultatea înţelegerii acestui filosof provine şi din faptul că cititorul este înclinat să interpreteze metaforic textele în care Hegel uzează de sensul propriu al cuvintelor. În cazul de faţă, *necesitatea* apariţiei unei anumite personalităţi, cu un rol bine determinat în logica istoriei, nu este cu nimic mai *slabă* decât *necesitatea* din logica aristotelică. Din atmosfera spirituală a epocii rezultă, conform logicii speculative a lui Hegel, că un Socrate, un Kant sau un Martin Luther şi-au făcut în mod *necesar* apariţia pe scena istoriei. Este oarecum dezolant să constaţi că aproape toate conceptele şi ideile lui Kant se găsesc şi la alţi autori, chiar dacă nu atât de clar definite, că nu doar John Locke, ci întreaga sa epocă făcea distincţie între *calităţile primare* şi cele *secundare*, că o mulţime de alţi autori, ceva mai devreme de Schleiermacher, au elaborat excepţionale hermeneutici filosofice şi că, de fapt, cel care a fost îndelung admirat ca întemeietor al hermeneuticii n-a întemeiat nimic.

Nu vreau să spun că marile personalităţi nu au marcat profund timpul lor, ci doar că nu se poate stabili cu exactitate gradul în care spiritul personal şi cel obiectiv coincid. Dacă, de exemplu, nu s-ar fi produs o transformare în spiritul însuşi al poporului grec, Socrate n-ar fi avut influenţa pe care a avut-o, ci ar fi rămas doar un „fapt divers" al istoriei. El reprezintă însă conştiinţa de sine a vremii sale, conştiinţă

care dobândeşte astfel o extraordinară claritate şi, mai ales, modul de a fi şi pe acela de a acţiona caracteristice unei individualităţi. În asemenea împrejurări, spiritul timpului este atât de concret încât se poate vedea ca un lucru în sine. Napoleon este, de asemenea, exemplar pentru ideea de mai sus. Când el a ocupat statele germane, Hegel a fost cuprins de bucurie şi, la căderea împăratului francez, filosoful nu şi-a putut ascunde regretul, în ciuda strictei cenzuri care se instaurase în Germania. Pentru o interpretare corectă a acestei atitudini trebuie, în sens fenomenologic, să punem în paranteză acele scene din istorie în care cel puternic era întâmpinat de profitori şi de cei pentru care valoarea supremă este cuprinsă în jalnica formulă „capul plecat, sabia nu-l taie". Când Hegel afirmă că a văzut spiritul lumii călare pe un cal, nu foloseşte o figură de stil, ci descrie o stare de lucruri. Noul sistem de valori este, de data aceasta, întruchipat de Napoleon. Spiritul lumii devine, ca şi în vremea lui Socrate, concret, încât poate fi perceput în nemijlocirea sa.

Chiar dacă astăzi spiritul lumii nu se manifestă într-o singură persoană, nu trebuie să fii deosebit de perspicace pentru a sesiza că se produce în *Zeitgeist* o mutaţie profundă, cu nimic mai prejos decât cea din vremea lui Socrate sau din cea a lui Napoleon. Ceea ce trebuie să înţelegem, în primul rând, din exemplul lor este că această „prefacere a tuturor valorilor" se va produce oricum. Ea poate fi doar întârziată, dar nu anulată, fiindcă rezultă din logica istoriei. Nu numai în Est, ci în Europa întreagă are loc o instituire a unei noi table de valori. Totul se petrece ca într-un salt pe care-l sesizezi deplin atunci când se produce, când te afli în el şi nu-l mai poţi stăpâni. În asemenea epoci de început au fost intense cercetările de hermeneutică şi de filosofia valorilor. Nu întâmplător toate aceste discipline sunt astăzi redescoperite.

În general, două condiţii majore trebuie îndeplinite pentru ca reflecţia despre valori să devină primordială: libertatea gândirii, adică democraţia şi, în al doilea rând, zguduirea sistemului tradiţional de valori printr-un eveniment de mari proporţii, precum cele două războaie mondiale. Aceste războaie, ca şi celelalte, de altfel, au fost duse în numele unor valori. Agresorii şi victimele, învinşii şi învingătorii au luptat pentru *dreptate, libertate, onoare, dragoste de ţară, civilizaţie, democraţie* etc. În numele acestor valori au fost sacrificate milioane de vieţi omeneşti, de aceea, după ce armele au tăcut, era firesc să se întrebe, nu numai învăţaţii, ci şi oamenii obişnuiţi, asemeni lui Socrate: „Ce-i *dreptatea*? Ce sunt *binele, adevărul, sacrul, fericirea, iubirea* etc.? A meritat, oare, să te sacrifici pentru nişte noţiuni atât de difuze? După cele două războaie mondiale apare o imensă literatură despre valori, iar *Filosofia valorii* a lui Petre Andrei se încadrează în această mişcare europeană. „Niciodată nu au fost distruse mai multe valori decât în actualul război european", precizează Petre Andrei. Prin urmare, el vedea o corelaţie directă între evenimentul istoric şi reflecţia despre valori. În Germania interbelică, aproape întreaga filosofie este văzută ca o axiologie. Începând cu anii '50, filosofia valorilor este aproape uitată, cu toate că Louis Lavelle elaborase un *Tratat despre valori*, şi redescoperită în ultimii ani, în special ca reflecţie asupra valorilor politice.

Epoca noastră îndeplineşte cele două condiţii ale renaşterii axiologiei. Ne aflăm după un alt război mondial, intrat în istorie sub numele de „războiul rece" şi, de asemenea, în democraţie. Într-o prelegere susţinută la Bălţi, în 1943, profesorul

Petre Andrei accentua o idee ce mi se pare a fi de mare actualitate: „În special astăzi se aduc multe critici democraţiei, uneori nemeritate, alteori justificate. Dar defectele care se observă în funcţionarea mecanismului democraţiei nu sunt fără legătură cu ignoranţa maselor populare (...). Cultura duce la înţelegerea ideii de drept, de interes general şi de datorie, aşa că nu se poate vorbi despre lupta pentru respectul dreptului şi înfrângerea abuzurilor câtă vreme nu se va dezvolta prin cultură o conştiinţă puternică în fiecare individ. De aceea, statul democratic trebuie să facă din spiritual şi din cultură un scop principal al activităţii sale". Este clar că democraţia fără cultură înseamnă un dezastru, mai ales în momente de schimbări radicale, de înlocuire a unei table de valori cu o alta, în acord cu spiritul timpului. Asemenea treceri sunt întotdeauna dramatice. Până la instituirea noului sistem de valori nimeni nu ştie cu exactitate ce sunt binele şi răul, fericirea şi nefericirea, libertatea sau lipsa de libertate.

Filosofia valorii a lui Petre Andrei conţine tocmai anumite clarificări, absolut necesare unei societăţi ale cărei întocmiri axiologice sunt adânc zguduite. *Schimbarea la faţă* a României *trebuie* să se producă, dar acest lucru presupune şi o cercetare riguroasă, poate mai utilă decât eseurile care au fost elaborate pe această temă, a ceea ce „de la sine înţeles" a fost considerat valoare. Să luăm un exemplu, ales aproape la întâmplare, din opera lui Emil Cioran: „Va trebui să vedem care este *specificul naţional* al României, care a ţinut-o mii de ani în nemişcare, pentru a-l putea lichida împreună cu mândria ridicolă care ne ataşează de el" (*Schimbarea la faţă a României*, Humanitas, 1990, p. 62). Aşadar, *mândria* nu este în mod necondiţionat o valoare. Există şi o *mândrie ridicolă*, aşa cum există şi o *iubire stupidă*, o *prietenie caricaturală* sau un *eroism desuet*.

În acest timp al prefacerii tuturor valorilor trebuie să acceptăm ideea că în viaţa indivizilor şi a popoarelor există elemente ale trecutului care te duc înainte şi care, desigur, trebuie apărate şi cultivate, dar şi tradiţii care te înrobesc. A le apăra pe acestea din urmă înseamnă a stărui în eroare. A cultiva fără discernământ asemenea tradiţii înrobitoare este un act demenţial, iar când se face cu bună ştiinţă, unul criminal.

Prin urmare, trebuie să discernem riguros între valoare şi nonvaloare, între tradiţiile care ţin de libertatea noastră, atât cât a existat, şi cele care ţin de servitutea noastră.

În procesul de reconsiderare a valorilor nu numai *Filosofia valorii* a lui Petre Andrei ne poate fi, în anumite privinţe, un ghid necesar, ci şi autorul ei. El este un model de onestitate intelectuală. Spre deosebire de cei care „uită" să pună ghilimelele, spre a se erija în originali, de cei care se străduiesc să fie tulburi, spre a trece drept genii neînţelese, făcând abstracţie de faptul că nu tot ceea ce este greu de priceput este şi genial sau de cei care citează cu „generozitate" lucrări scrise în limbi din care nu cunosc un cuvânt măcar, Petre Andrei expune cu deosebită claritate şi competenţă concepţiile la care se referă, le critică, în sensul pozitiv al termenului, după care, cu aceeaşi claritate îşi expune propriile sale idei.

Nicolae Râmbu

Cuvânt înainte

Lucrarea de față a fost concepută între anii 1913-1918 și redactată în 1918, când a fost prezentată ca teză de doctorat în sociologie la Facultatea de Filosofie și Litere din Iași.

Anii primului război mondial, la care autorul a participat ca luptător pe front, au amânat trecerea examenului său de doctorat și au determinat ca lucrarea de doctorat să nu fie publicată, potrivit hotărârii din vremea aceea a Universităților, față de greutățile tiparului.

Manuscrisul din 1918 a fost mai târziu revizuit de autor și apoi litografiat.

Textul de față este un produs al comparației dintre manuscris și volumul litografiat, adăugându-se unele completări la citatele bibliografice.

Aducem călduroase mulțumiri doamnei P. Andrei pentru că ne-a încredințat spre tipărire, după cererea noastră, atât manuscrisul scris, cât și cel litografiat, înlesnind astfel a pune la îndemâna publicului românesc o importantă scriere de filosofie, care altfel ar fi rămas necunoscută.

De la întemeietorul ei, H. LOTZE, ca o nouă disciplină filosofică, filosofia valorii a devenit cu timpul o problemă centrală în filosofia contemporană.

Teza de doctorat a lui P. Andrei a fost prima lucrare în limba română asupra acestei probleme.

În deosebire de cele mai multe scrieri străine, insuficiente și parțiale, lucrarea lui P. Andrei este și astăzi, după 27 de ani de când a fost scrisă, remarcabilă prin prezentarea problemelor valorii în legătura lor sistematică și în toate formele lor principale.

Cu apariția studiului eminent al d-lui Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observarea conștiinței*, apărut în 1942, filosofia românească se poate bucura că, prin lucrările lui Andrei și Vianu, ocupă un loc de o deosebită onoare în bogata literatură a problemei.

Filosofia valorii a lui P. Andrei s-a născut în atmosfera Seminarului de Sociologie de la Universitatea din Iași, după cum o declară însuși autorul în prefața acestei lucrări; cu satisfacție constat că ea este cea dintâi teză de doctorat produsă de activitatea Catedrei de Sociologie, ce o reprezint, și, în sfârșit, ea evocă descoperirea emoționantă a talentului lui P. Andrei.

Retrăiesc prima ședință a Seminarului de Sociologie, a primului meu an de profesor, în Iași, mai 1910. Parcă îl văd, tânăr și sfios, inteligent, vioi și foarte dornic de învățătură. P. Andrei mi s-a impus atenției cum l-am văzut; întrebat de ce, născut la Brăila (în 1891), s-a înscris la Universitatea din Iași, în 1910, a răspuns prompt: pentru că auzise că la Iași fusese numit un profesor tânăr, venit proaspăt din străinătate, deci mai la curent cu știința sociologică a timpului decât profesorii de la alte universități.

Sârguincios şi activ în lucrările seminariale, dovadă întinsul său studiu *Mecanism şi Teologism în sociologia contemporană* (154 pagini, apărut în „Studii Sociologice şi Etice", de sub direcţia mea), P. Andrei, după ce a dat licenţa în 1913, mi-a împărtăşit gândul că ar dori să dea doctoratul, solicitându-mi sprijinul şi rugându-mă în acelaşi timp a-i propune un subiect de cercetare.

Printre multele probleme care aşteptau să fie redactate, şi care în biblioteca mea aveau şi o bibliografie corespunzătoare completă, era problema valorii.

Am propus deci doctorandului P. Andrei să folosească această bibliografie şi să ia ca subiect pentru teza de doctorat valoarea.

Punctul meu de vedere fusese deseori expus şi demonstrat la cursuri.

Teoria valorii a reprezentat pentru mine totdeauna un sistem indivizibil: 1) *Obiectul valorii* (valoarea ca fenomen ori fapt dat), ce are drept compliment necesar valoarea obiectului şi care apare sub două forme, tot una de fundamentale; 2) *cunoaşterea* obiectului-valoare (valori de realitate, de cunoaştere) şi valorificarea obiectului-valoare (judecăţile de valoare). Cunoaşterea şi evaluarea valorii au la rândul lor o altă completare necesară în puterea acţiunii de realizare a valorilor: *valabilitatea* valorilor (cu tabela şi clasificarea valorilor, ordinea ierarhică în jurul valorii valorilor, a unor valori supreme, ce stabileşte astfel unitatea valorilor).

Aceleaşi preocupări se întâlnesc şi în *Filosofia valorii* a lui P. Andrei. Asupra acestei lucrări, în referatul meu din 1918 pentru admiterea ei ca teză de doctorat, am scris: „Dacă însă, după cum vedem, interesul lumii filosofice pentru problema valorii este mare, rezultatul cercetărilor filosofice în această direcţiune nu este de loc la înălţimea acestui interes. Bogata literatură a chestiunii tratează numai unele dintre feţele problemei şi pe acestea, de cele mai multe ori, în mod necomplet. Pentru aceasta lucrarea d-lui P. Andrei este binevenită, căci este cel mai complet studiu asupra valorii din câte posedă literatura filosofică.

Lucrarea d-lui P. Andrei se caracterizează în primul rând printr-un punct de plecare foarte just, şi anume prin deosebirea precisă pe care o face între noţiunea de valoare şi aceea de valorificare, între procesul de cunoaştere a valorii şi procesul de apreciere a ei, – noţiuni şi procese confundate şi neprecizate în literatura chestiunii. În al doilea rând, meritul lucrării d-lui P. Andrei constă din faptul că autorul reuşeşte a trage toate concluziile necesare din aceste elemente prime ale problemei, grupând în jurul lor celelalte elemente într-un sistem bine închegat şi ordonat, – ceea ce iarăşi nu se întâlneşte în lucrările asupra filosofiei valorii".

Recitind *Filosofia valorii*, acum, pentru a fi dată publicităţii, găsesc că judecata, pe care am formulat-o în 1918, rămâne aceeaşi, neschimbată.

Filosofia valorii este, după cum indică titlul, o lucrare sociologică, tratată din punct de vedere filosofic, şi anume al teoriei cunoaşterii.

Preocupările filosofice l-au stăpânit pe P. Andrei la începutul carierei sale tot atât de puternic ca şi cele sociologice. Despre acestea din urmă s-a vorbit în „Sociologia Românească" (1942, p. 152). Nu se ştie însă că P. Andrei, înainte de a deveni titularul Catedrei de Istoria Filosofiei Antice, Sociologie şi Etică la Iaşi (în 1922), a fost recomandat de Consiliul Facultăţii de Filosofie şi Litere de acolo pentru o docenţă de „Filosofia Ştiinţelor şi Sociologie"; iar în anul 1919 a cerut să fie admis

la concursul deschis pentru Catedra de Sociologie şi Logică, publicată vacantă la Universitatea din Cluj, cum reiese din *Memoriul* „de titluri şi lucrări ştiinţifice prezentat Facultăţii de Filosofie şi Litere din Cluj", pe care doamna P. Andrei a binevoit a mi-l pune la dispoziţie prin fostul coleg şi prieten al lui P. Andrei şi eminentul meu fost elev, I. Setlacec, Prim-preşedinte al Consiliului Legislativ.

Pe acest *Memoriu* am avut surpriza să găsesc câteva rânduri ale decanului de atunci al Facultăţii de Filosofie şi Litere din Iaşi, şi autorul acestui „Cuvânt înainte", prin care se certifică faptul că el „este o copie a manuscrisului care se găseşte în arhiva Facultăţii" (11 iunie 1919 Iaşi).

Din acest *Memoriu* reiese că P. Andrei plănuia să scrie o *Introducere în Filosofie*, în două volume, din care, adăuga el în 1919, primul volum se afla în manuscris, iar al doilea „gata în fişe".

Pentru înţelegerea genezei gândirii şi a formaţiei intelectuale a aceluia care a conceput *Filosofia valorii*, este, cred, binevenit a cunoaşte planul primelor volume din plănuita *Introducere în Filosofie*, aşa cum îl găsim expus în *Memoriul* amintit mai sus. De aceea îl redăm întocmai cum a fost redactat:

Introducere în filosofie (lucrare manuscript vol. I, vol. II e gata în fişe fără a fi încă redactat).

În acest studiu cercetez problemele generale ale cunoştinţei din două puncte de vedere: ştiinţific şi filosofic, accentuând legătura dintre filosofie şi ştiinţă şi trecerea de la datele ştiinţelor la problemele filosofice.

Toate problemele le privesc: 1) istoric-evolutiv, 2) sistematic, 3) critic. Lucrarea aceasta începe prin a studia filosofia însăşi, obiectul şi definiţia ei, clasificând şi criticând definiţiile date până acuma, pentru a ajunge la o definiţie proprie care este: filosofia este ştiinţa valorilor ultime de realitate şi viaţă, arătând astfel caracterul subiectiv al filosofiei, căci noi nu cunoaştem realităţi, ci valori pe care le atribuim unor datum-uri psihologice şi logice şi pe care le obiectivăm.

În studiul metodelor filosofice accentuăm nevoia îmbinării metodei experimentale, raţionaliste şi intuitive. Problemele filosofice le reducem la trei, şi anume: 1) *problema realităţii,* 2) *a cunoştinţei,* 3) *a acţiunii.*

Prima problemă; realitatea e de două feluri: exterioară şi interioară. Cu realitatea exterioară în totalitatea sa se ocupă metafizica. Aici cercetăm obiectul, definiţia şi evoluţia metafizicii. După aceea arătăm în mod special *problema cosmologică* pe care o privim sub diferite aspecte, şi anume: 1) *geneza cosmosului* (ipotezele cosmogonice pe care le grupăm în mitologice şi ştiinţifice, expunându-le în mod evolutiv şi critic); 2) problema elementelor constitutive ale cosmosului, unde cercetăm în mod istoric şi critic teoriile *singulariste* şi *pluraliste,* 3) problema elementelor calitative ale cosmosului: *ateism, teism* şi *panteism*. După aceasta arătăm aspectul formal al cosmosului, problema *finitului* şi *infinitului* în ştiinţele naturii şi filosofiei. De la cercetarea problemelor metafizicii trecem, în acest stadiu, la problemele *filosofiei naturale,* arătând obiectul şi evoluţia acestei discipline filosofice. Ne ocupăm în mod special de *problema materiei* din care constă realitatea perceptibilă.

Analizând teoriile asupra materiei, adoptăm teoria contimporană, concepţia electivă a materiei, dovedind aceasta prin ultimile cercetări ştiinţifice, prin *fenomenul*

Zecmann. Din punct de vedere filosofic, materia este pentru noi un concept necesar pentru sintetizarea reprezentărilor şi pentru a da un suport ideii de cauzalitate în special.

De asemenea cercetăm principiile filosofice ale ştiinţelor: *principiul inerţiei, al energiei, al relativităţii mişcării*, arătând originea lor. Cu acestea mântuim problema materiei – aşa zise – moarte, trecând la studiul materiei vii, la *problema biologică*, pe care o studiem în mod ştiinţific şi filosofic, admiţând în urma analizei teoriilor ştiinţifice asupra vieţii (*teoria generaţiei spontane, a cosmozoarelor, a panspermiei cosmice, a pirozoarelor, teoria cosmorganică a lui Fechner, teoria cianogenului a lui Pflüger*), *teoria chimică modernă a aminoacizilor bazată pe cercetările lui* F. Cohn, Schleiden, Schulze, Roux, Le Dantec, Th. Graham, Ostwald, E. Fischer, Leduc, ale căror cercetări le expunem şi criticăm.

Din punct de vedere filosofic cercetăm viaţa în concepţia *panzoistă, pirozoistă, panpsihistă, animistă* şi *vitalistă*. Apoi arătăm valoarea vieţii, din punct de vedere filosofic, ca mijloc pentru un scop care e cultura. Cercetând modul de evoluţie al vieţii facem analiza *darwinismului biologic şi social* şi accentuăm ca factor evolutiv *solidarismul*.

După aceea ne ocupăm de problema morţii având aceleaşi puncte de vedere ştiinţific şi filosofic; admitem *teoria morţii prin deshidratare*, printr-un mecanism *chimico-choloidal*, arătând din punct de vedere filosofic care este sensul morţii şi ce e nemurirea, bazat pe neospiritismul modern.

Pe când la studiul problemei *realităţii interioare*, sufletul, abordăm problema *psihologică*, încercând o critică a psihologiei ca ştiinţă şi ocupându-ne în special de psihologia lui Wundt pe care o criticăm în părţile sale esenţiale: definiţia psihologiei şi teoria apercepţiei.

Introducem în studiul vieţii sufleteşti *metoda patologică* folosindu-ne de cazuri cercetate la ospiciul Socola. Studiind raporturile dintre suflet şi corp cercetăm dualismul, materialismul, spiritualismul şi paralelismul psiho-fizic, ajungând la următoarea concluzie: spiritul şi corpul sunt manifestările unei realităţi iraţionale care însă tinde să se raţionalizeze prin spirit. Spiritul şi corpul sunt în dependenţă unul şi altul, nu numai paralele, căci spiritul general devine suflet, dobândeşte conştiinţa de sine numai prin legătura cu un corp; corpul nu devine realitate perceptibilă decât în legătură cu un suflet. Între suflet şi corp există un raport de acţiune reciprocă.

Toate aceste probleme formează conţinutul primului volum care ar fi de fapt o introducere în filosofia ştiinţelor naturii, urmând ca volumul al II-lea să cuprindă introducerea în filosofia ştiinţelor spiritului".

În această scurtă schiţă a unui volum, care, în 1919, s-ar fi aflat în manuscris şi, dacă se găseşte astăzi, ar merita, desigur, să vadă lumina tiparului, întâlnim ca şi în *Filosofia valorii* şi în toate lucrările lui P. Andrei aceleaşi solide şi alese însuşiri, care au făcut podoaba gânditorului: pasiune pentru probleme, spirit conciliant şi sintetic, analiză pătrunzătoare şi claritate în expunere.

D. Gusti
26 ianuarie 1945

Prefaţă

Niciodată poate nu au fost distruse mai multe valori decât în actualul război european, valori în capacităţi intelectuale, în opere de artă, valori economice. S-ar părea deci că este o adevărată răsturnare a tuturor valorilor, o negare chiar a lor, deoarece într-un moment dat suntem în stare să dispreţuim, să distrugem tot ceea ce ne umplea de respect altcândva. Nu trebuie să uităm însă că între valori poate exista o adevărată luptă, sub forma contradicţiei, şi că numai acele valori înving şi reuşesc să se impună tuturor, care satisfac deplin cerinţele logice şi psihologice ale sufletului omenesc. În actualul război, nenumărate valori au fost distruse, dar o valoare s-a afirmat în mod constant, şi anume: *valoarea personalităţii*. Din dorinţa fiecăruia dintre beligeranţi de a fi şi de a rămâne o personalitate creatoare de cultură, s-a trecut peste toate valorile produse de personalitate, pentru a se salva izvorul însuşi al tuturor valorilor trecute şi viitoare – *personalitatea*. Fiecare beligerant luptă cu mijloacele izvorâte din cultura creată de personalitatea sa, toţi însă au acelaşi scop, *victoria*, pentru a asigura condiţii favorabile de dezvoltare a personalităţii.

Deci fiecare popor vrea să fie o personalitate şi în vederea acestui scop îşi organizează întreaga sa viaţă de Stat şi toate aşezămintele sale.

Noi, popor tânăr – cu o viaţă de Stat independentă nu de multă vreme – nu am ştiut să fim o personalitate. Fără a face o critică socială-politică a vieţii noastre, ci mărginindu-ne numai la consideraţii generale-obiective, trebuie să mărturisim cu durere că noi nu suntem, ca popor, o personalitate. Şi aceasta nu în sensul că ne lipsesc elementele, ci pentru că am trăit într-un aşa complex de împrejurări, încât a fost înăbuşită orice tendinţă pentru deşteptarea la o altă viaţă. Noi nu am respectat nici o valoare morală, nici cea juridică, nici cea socială, de aceea nu am putut crea decât foarte puţine valori proprii. Am respectat însă cu toţii foarte mult valorile materiale, dispreţuind ceea ce se abătea de la egoism şi materialism. Acum, când ne-am lovit atât de crud de consecinţele întregii noastre vieţi trecute, tot ce mai este cinstit şi dornic de bine în noi să ne îndemne la uriaşa întreprindere de regenerare a neamului. Pentru aceasta însă trebuie ca fiecare în parte să ne cunoaştem bine pe noi înşine şi să vedem dacă valoarea fundamentală aleasă pentru acţiunea noastră e cea mai justă şi mai ales să ne respectăm noi înşine cei dintâi – sau cum zice HÖFFDING: „Vezi bine care este pentru tine valoarea fundamentală şi întru cât se conformează voinţa ta şi acţiunile tale cu ea"[1]. Strigătul lui DURKHEIM „prima noastră datorie este

---

1. H. HÖFFDING, *La pensée humaine. Ses formes et ses problèmes*, Paris, Alcan, 1911, p. 362.

acuma de a nu face morală"[1] este foarte nimerit pentru noi. Să ne deprindem cu morala datoriei în toate domeniile acţiunii noastre, cu cercetarea temeinică şi serioasă a tuturor problemelor ce ni se impun, să fim personalităţi.

Această concepţie a valorii personalităţii individuale şi sociale ocupă un loc de seamă în studiul de faţă.

Acest studiu e un produs al atmosferei universitare ieşene, precum şi al contactului acestei vieţi cu Apusul, cu bibliotecile din străinătate. Trebuie să mărturisesc cu cea mai mare plăcere şi recunoştinţă că mi s-a pus la dispoziţie tot ceea ce mi-a fost necesar pentru facerea lucrării mele. Îmi face o plăcere şi datorie să mulţumesc aici profesorilor mei : d-lui D. Gusti, care s-a interesat foarte de aproape de studiul meu, procurându-mi materialul ce-mi lipsea. În Seminarul de Sociologie de sub direcţia d-sale a prins a se naşte ideea călăuzitoare din acest studiu, tot d-sa mi-a pus la dispoziţie bogata d-sale bibliotecă, de care m-am folosit foarte mult.

1. E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, Alcan, p. 460.

Introducere

În toate cercetările, spiritul omenesc îşi îndreaptă atenţia asupra a tot ceea ce este în contact cu sine. Toată cunoştinţa noastră nu este altceva decât o continuă stabilire de relaţii între *subiect* şi *obiect*. Se pare că între subiect şi obiect este o adevărată luptă, căci fiecare tinde să ia pentru sine o parte din domeniul celuilalt. De aceea în cunoştinţă noi sau reducem întregul obiect al cunoştinţei la *subiect*, la Eul nostru, şi atunci, prin acest proces de subiectivizare, obiectele devin nişte realităţi dependente de subiect, sau numai nişte funcţiuni ale lui, sau ne înglobăm pe noi înşine în vastul univers, în obiectul infinit, considerând conştiinţa noastră ca un reflex al fenomenelor exterioare şi atunci se naşte concepţia filosofică obiectivizatoare. În orice caz însă eul nu dispare, ci, chiar înglobat în obiect, el rămâne un punct central, căci nu se poate concepe cunoştinţă fără de un subiect, un eu. Aceasta constituie un adevărat şi fatal *egoism teoretic*, care se constată în toată activitatea spiritului nostru. Cunoştinţa omenească în genere tinde către două scopuri, şi anume: 1. a explica lumea, universul, din care facem parte; 2. a înţelege rostul existenţei noastre şi valoarea ei. Aceste două tendinţe ale sufletului ne îndeamnă să căutăm o concepţie unitară şi ultimă despre lume.

Conceperea lumii nu se reduce însă numai la o explicare cauzală, empirică a lucrurilor, căci a explica universul nu înseamnă a găsi numai nişte *principii ultime*, pe care să le putem considera absolut valabile, necontrazise, ci aceste principii trebuie să fie nişte valori care să se impună spiritului omenesc în genere, valori prin care să legitimăm toate construcţiile minţii, în care să credem şi pe care le considerăm chiar ca ceva obiectiv, independent de noi. Trebuinţa de cunoştinţă ne face astfel că credem în existenţa unor postulate valori necesare pentru explicarea ştiinţifică a realităţii. Aceste valori tinde omul să le cunoască, să le determine în măsura posibilităţii.

Dar sufletul nu găseşte satisfacţie numai într-o explicare rece, obiectivă şi foarte adesea neconvingătoare, căci el vrea să-şi justifice existenţa, să găsească sensul realităţii. A căuta sensul lumii înseamnă a cerceta care sunt punctele directive ale vieţii noastre şi apoi a ne ridica la problema mai generală, la scopul existenţei în genere. Întrebându-ne asupra sensului vieţii, ajungem tot la formularea unor *valori absolute*, pe care vrem să le determinăm, să le cunoaştem cât mai de aproape. Până aici se întinde însă domeniul *cunoştinţei*, căci de acolo

începe domeniul *acţiunii*, impunându-se o nouă problemă şi anume: după ce am cunoscut valorile absolute, cum vom putea ajunge, cum vom putea realiza aceste valori? Deci pe lângă problema *cunoaşterii valorii* se adaugă şi aceea a *realizării valorii*. Vedem deci că valoarea se impune spiritului nostru atât în cercetarea teoretică, cât şi în viaţa practică.

Problema concepţiei lumii e o problemă a cunoaşterii valorilor absolute, teoretice şi practice, o problemă a explicării lumii în modul său de constituire şi a sensului său. Ştiinţa care are drept obiect explicarea constituirii şi sensului lumii este filosofia. Ca atare, noţiunea valorii e o noţiune fundamentală pentru filosofie. Ce sunt principiile unitare pe care le punem noi la baza şi originea universului decât nişte creaţii ale cerinţelor logice ale sufletului, nişte idealuri ale logicii spiritului? Noi facem din ele valori obiective hipostaziindu-le, de aceea WINDELBAND are dreptate când afirmă că „metafizica este ipostazierea idealurilor"[1]. Filosofia explică lumea prin valori logice, dar tot ea are tendinţa de a o şi transforma conform unor idealuri omeneşti etice. De aceea ea creează idealuri practice. Filosofia arată astfel cum se naşte, cum evoluează realitatea şi apoi valoarea tuturor *schimbărilor ei*. *Filosofia* este *„cercetarea valorilor celor mai înalte"*[2] atât teoretice, cât şi practice. În felul acesta filosofia cuprinde noţiunea de valoare atât în tema sa teoretică: *explicarea realităţii*, cât şi în cea practică: *transformarea realităţii*.

Dar filosofia nu se mulţumeşte cu valori relative, căci trebuinţa de cunoaştere nu este limitată, ea are mereu alte orizonturi, de aceea spiritul filosofic tinde către valori absolute, către ceea ce e necondiţionat şi valabil în orice timp.

S-au adus totuşi argumente contra introducerii noţiunii de valoare în filosofie, afirmându-se că prin aceasta se ajunge la o *eticizare* şi *relativizare* a filosofiei, deoarece prin valoare s-a înţeles numai *valoarea etică* sau numai cea *economică*, care se schimbă după diferite împrejurări. Acest argument cade de vreme ce spiritul omenesc are inerentă în sine tendinţa către valoare. Filosofia se ocupă cu valorile absolute sau, cum zice WINDELBAND, „ea e o ştiinţă critică a valorilor general valabile"[3]. Dacă valoarea este o noţiune constitutivă pentru filosofie, atunci se ridică problema: ce este valoarea? Care este temeiul valorii? Ce valori putem cunoaşte?

E într-adevăr curios faptul că filosofii s-au ocupat cu această problemă a valorii mai puţin decât ar fi trebuit. După modul lor de a se preocupa de valoare îi putem grupa pe filosofi în două categorii: a. unii au speculat asupra valorii ca o noţiune metafizică, abstractă, fără vreo legătură cu sufletul omenesc; b. alţii au redus valoarea numai la un fenomen psihic, subiectiv şi individual.

1. W. WINDELBAND, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1914, p. 34.
2. A. FOUILLÉE, *Esquisse d'une interprétation du monde*, Paris, 1913, p. XXXI.
3. W. WINDELBAND, *Was ist Philosophie*, Präludien, Bd. I., Tübingen, 1914, IV, Auflage.

Primii au ajuns la nişte formule abstracte, în care dispare cu totul realitatea valorii, iar ceilalţi la un psihologism empiric-subiectiv.

Pe de altă parte, cei mai mulţi cugetători au alungat cu totul valoarea din domeniul cunoştinţei, limitând-o la acela al vieţii practice. De aceea cu problema valorii s-au ocupat mai mult economiştii, eticienii *, juriştii etc. Aceştia însă au confundat cercetarea valorilor speciale, cu care se ocupă ştiinţa lor, cu cercetarea obiectivă a valorii în general şi de aceea ei sunt unilaterali. Acei care restrâng domeniul valorii limitându-l numai la domeniul practicii, al acţiunii, fac aceasta din cauza deosebirii tranşante pe care o stabilesc ei între cele două puncte de privire ale materialului ştiinţific şi anume: a. *punctul de vedere teoretic*, considerarea numai a raporturilor cauzale dintre fenomene; b. *punctul de vedere practic*. Valorificarea cunoştinţelor pentru deosebirea tranşantă şi absolută între teorie şi practică pe care o fac e însă falsă. Omul nu este numai o fiinţă cu reprezentări, ci are şi voinţă. Reprezentarea şi voinţa sunt două puteri sufleteşti strâns legate laolaltă şi separabile numai prin reflexiune. Pe baza acestui fapt BERGSON merge şi mai departe, afirmând că noi nu putem avea *cunoştinţă pură* a realului, ci numai o *cunoştinţă utilitară*, o cunoştinţă îmbinată cu voinţa, întrucât noi interpretăm întotdeauna o experienţă nouă, actuală, prin datele trecute, utile. Omul cunoaşte realitatea numai pentru a se folosi de ea.

Într-adevăr, tot ceea ce este teoretic se întrepătrunde cu ceea ce este practic, căci ceea ce rezultă din teorie, din cunoştinţă, e apreciat, e pus în practică, precum şi problemele practice determină la rândul lor cercetări teoretice. De aceea nu putem limita valoarea la un anumit domeniu, punându-i graniţe insurmontabile. Valoarea nu este numai o noţiune practică, ci e un element al cunoştinţei după cum vom arăta în acest studiu. Ştiinţa operează şi ea cu *valori*, căci cele mai multe dintre principiile sale ultime sunt valori admise în mod dogmatic, nescoase din experienţă, ci create de raţiune. De exemplu: principiul inerţiei, al creaţiei, al creaţiei planetelor prin mişcare absolută şi dezagregare – toate acestea sunt valori ultime, pe baza cărora ştiinţa lucrează mai departe, dar pe care nu ea le-a stabilit. Ştiinţa crede în unele principii ultime, care sunt elemente de explicare a realităţii şi de apreciere a tuturor cunoştinţelor.

Ştiinţa nu hotărăşte, în ultimă instanţă, asupra valorilor, căci ea nu creează valorile ultime, ea poate avea însă o *întreită funcţiune* faţă de ele. Ionas Cohn [1] vorbeşte despre o *funcţiune constructivă, alta regulativă* şi *alta critică* a ştiinţei faţă de valori. Ştiinţa are funcţiune constructivă întrucât pleacă de la principii supreme admise ca date şi caută valori individuale, adevăruri parţiale asupra

---

*. În textul original al lui Petre Andrei apare „etnicienii", ceea ce nu poate fi decât o greşeală de tipar – cf. P. Andrei, *Opere sociologice*, vol. I, Ed. Academiei, 1973, p. 169.

1. I. COHN, *Beiträge zur Lehre von den Wertungen*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", 1897, Bd. 110, Heft 2.

diferitelor fenomene. Aceste principii sunt valori supreme, pe care ştiinţa nu le creează, ci numai le primeşte, şi, pornind de la ele, creează valori derivate.

Funcţiunea regulativă constă în faptul că ştiinţa conchide, pe baza probabilităţii sau a analogiei, de la valori trecute către valori viitoare, care se pot impune spiritului nostru, stabilind reguli sau legi ale fenomenelor. *Funcţiunea critică* se vădeşte prin stabilirea armoniei şi înlăturarea contradicţiilor dintre diferitele sisteme de valori, dintre diferitele concepţii.

Toate concepţiile care exclud valoarea din domeniul cunoştinţei sunt astfel unilaterale.

Sunt însă unii, sub influenţa pozitivismului ştiinţific, care, deşi nu resping valoarea în genere, totuşi o exclud din ştiinţă în special. Pozitivismul ştiinţific, înţelegând valoarea în mod greşit (confundând valoarea în genere cu judecăţile de valoare), afirmă că această noţiune nu poate fi admisă în ştiinţă, deoarece ştiinţa este caracterizată tocmai prin faptul că exclude orice relaţie afectivă din cercetare. RIEHL spune textual „ştiinţa ca atare nu cunoaşte conceptul valorii"[1]. Dar într-o altă lucrare a sa el afirmă valoarea ca element logic al judecăţii[2], ceea ce dă naştere unei contradicţii, căci ori valoarea este un element necesar cunoştinţei în genere şi în cazul acesta cunoştinţa şi judecata ştiinţifică implică valoarea, ori e numai un element de natură practică şi atunci nu poate fi considerat ca element constitutiv al cunoştinţei în genere.

În viaţa spiritului, dar numai în ea, afirmă RIEHL, trăim şi creăm noi valori. Aceasta e o concepţie general răspândită, pe care noi însă o considerăm nejustă, căci valoarea e o noţiune fundamentală pentru întreaga cunoştinţă omenească.

Din cele expuse până acum rezultă că în studiul problemei valorii constatăm: a. o excludere a valorii din domeniul cunoaşterii; b. o unilateralitate atunci când se admite valoarea. Acest fel de a prezenta şi considera valoarea îl credem greşit. Greşeala provine din faptul că nu s-a arătat natura adevărată a acestei noţiuni.

Valoarea poate şi trebuie să alcătuiască obiectul special al unei filosofii a valorii, care va studia numai valoarea şi formele sub care se poate prezenta. Necesitatea unor cercetări obiective speciale, a fost mai demult simţită, dovadă sunt chiar diferitele încercări de a se denumi cu un nume special, propriu, acest studiu. Astfel KREIBIG[3] vorbeşte de *timologie* ca de ştiinţa valorii. El numeşte valoarea cu termenul grecesc *timios* care înseamnă *onorabil*, demn de a fi onorat. JAMES MARK BALDWIN[4] îi zice *axionomie* de la grecescul *axios*, ce înseamnă *vrednic, demn*. Prin *axionomie* înţelege BALDWIN teoria care se ocupă de studiul naşterii şi dezvoltării valorii. Acest autor a identificat studiul feno-

---

1. A. RIEHL, *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, 1908.
2. A. RIEHL, *Beiträge zur Logik*, Leipzig, 1912.
3. J.G. KREIBIG, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie*, Wien, 1902.
4. J.M. BALDWIN, *Das Denken und die Dinge*, Bd. III, Leipzig, 1914.

menului valorii cu studiul sensului logic și prelogic al cunoștinței noastre. WINDELBAND[1] numește *axiologie* problema valorii. Totuși el, deși se ocupă de problemele axiologice, nu cercetează mai de aproape această axiologie. El studiază problemele axiologice în oarecare dependență de problemele etice. De altminteri soarta discuției problemei valorii a fost foarte capricioasă. De la negația absolută a valorii au ajuns unii filosofi la afirmarea chiar a realității ei metafizice, bazați fiind pe strânsa legătură ce există între realitate și valoare. Asemenea concepție găsim la EDUARD VON HARTMANN[2]. El deosebește trei obiecte de cercetare diferite, dar în legătură, și anume : a. cercetarea lumii fenomenale, în care se manifestă valoarea, adică a fenomenelor de valoare – acesta e obiectul *axiologiei fenomenale ;* b. căutarea măsurii de valoare în esența lumii, adică a unei valori tip care ar reprezenta esența lumii, obiectul *axiologiei metafizice* și c. unitatea realității fenomenale cu lumea în esența sa, ce constituie *axiologia absolută*. După cum se poate vedea din cele spuse mai sus, problema valorii a trecut prin toate stadiile de cercetare. A fost studiată ca fenomen etic de apreciere, ca fenomen psihologic și chiar ca noțiune metafizică. Nu s-a studiat însă valoarea pentru sine însăși, ca un fenomen aparte, cu însușiri caracteristice, și de aceea nu s-au putut arăta temeiurile logice ale valorii. IONAS COHN vorbește de o știință proprie a valorii, care ar cerceta în ce cazuri și în ce raporturi stabilește omul valori, precum și modul în care se schimbă aceste valori[3].

Valoarea, sub formele în care se manifestă, prin problemele ce ni le pune, poate fi studiată în mod temeinic, și aceasta ne-am propus în studiul de față.

Filosofia valorii trebuie să studieze în primul rând valorile independent de realitatea în care sunt concretizate. Deci ea va cerceta mai întâi temeiurile logice ale valorii, formele ei, și apoi modul cum aceste valori dobândesc un conținut real. Nu trebuie totuși să facem din valoare o abstracție metafizică fără vreo legătură cu realitatea.

După noi[4], întemeierea valorii trebuie să se facă pe baza logicii și teoriei cunoașterii, căci altminteri, dacă privim valoarea numai ca fenomen psihic, ajungem la un psihologism vătămător, care poate deveni un *relativism* sau chiar un *scepticism al valorii*. Generalitatea și valabilitatea valorii nu o putem stabili decât pe cale logică. Noi admitem în discuția problemei valorii două puncte de vedere, și anume : a. *un punct de vedere subiectiv psihologic,* care determină o *psihologie a valorii* și b. *un punct de vedere obiectiv-logic,* care determină cercetarea cea mai serioasă și temeinică, *logica valorii*.

1. W. WINDELBAND, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1914.
2. E. VON HARTMANN, *Die Lehre von der Wertbemessung Zur Geschichte und Begriff Pessimismus*.
3. I. COHN, *op. cit.*, Heft 2.
4. P. ANDREI, *Procesul de cunoaștere și recunoaștere a valorilor*, publicat în „Studii sociologice și etice" de sub direcția d-lui D. Gusti, Iași, 1915.

Ideea fundamentală pentru constituirea unei logici a valorii este, după noi, *considerarea valorii ca un element logic al cunoştinţei noastre*. De altminteri şi alţi cercetători au fost nesatisfăcuţi de rezultatele psihologiei valorilor şi au căutat o altă bază de operaţiune. ROBERT EISLER[1] de pildă susţine că „există o posibilitate de a deriva conceptul valorii independent de vreo supoziţie psihologică". EISLER, fără a vorbi de o logică a valorii, caută alt temei decât cel psihologic.

Alt gânditor, RUDOLF EISLER[2], vorbeşte chiar de un fel de logică a valorilor. El afirmă că teoria valorii poate fi: a. *o psihologie a valorii*; b. *o critică a valorii* sau o teorie a aprecierii valorilor în raport cu o unitate supremă de valoare, un fel de logică al cărui obiect ar fi stabilirea principiului valorii adevărate şi c. *o teorie a valorilor morale*.

R. GOLDSCHEID accentuează mai mult legătura valorii cu domeniul cunoştinţei şi cu acela al activităţii, de aceea el afirmă că „*teoria voinţei, teoria cunoaşterii şi a valorii* alcătuiesc un tot, care, pe lângă psihologie, discută aceleaşi probleme, numai într-o sferă mult mai întinsă şi din alt punct de vedere"[3].

De altminteri chiar dintre aceia ce consideră valoarea ca un element al vieţii practice, mulţi recunosc necesitatea întemeierii valorii pe baze logice căci, după cum spune CORNELIUS, „soluţia problemelor practice pare dependentă, în ultima instanţă, de analiza conceptului valorii"[4]. Prin urmare, analiza şi întemeierea logică a conceptului valorii e necesară pentru problemele practice. Cu temeiurile logice ale valorii se va ocupa logica valorii.

Categoric afirmă în această privinţă WALTHER KOEHLER că „problema judecăţii de valoare e o problemă logică; conceptul său are o structură logică"[5]. WALTHER KOEHLER confundă aici judecata de valoare cu valoarea în general. Valoarea e însă un concept cu structură proprie şi ca atare trebuie studiat în mod logic. De asemenea, putem cita pe H. MÜNSTERBERG[6] care, deşi a văzut just, că filosofia valorii trebuie să aibă ca obiect cercetarea valabilităţii valorilor în general, nu a studiat logiceşte valoarea, ci a alcătuit o adevărată metafizică a valorii, căutând să facă *sinteza idealismului etic a lui Fichte* cu *pozitivismul*. O direcţie intermediară în filosofia valorii o reprezintă EDUARD SPRANGER[7] care crede că teoria valorii nu se poate întemeia numai pe teoria cunoaşterii sau

---

1. ROBERT EISLER, *Studien zur Werttheorie*, Leipzig, 1902, p. V. *Vorwort*.
2. RUDOLF EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, III, Auflage, Bd. III, 1910.
3. R. GOLDSCHEID, *Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft*, Wien und Leipzig, 1905.
4. H. CORNELIUS, *Einleitung in die Philosophie*, II, Auflage, 1911, p. 53.
5. W. KOEHLER, *Die Objektivität. Untersuchungen über die logische Struktur des Werturteils*, „Schmollers Jahrbuch", 1915, p. 19.
6. H. MÜNSTERBERG, *Philosophie der Werte. (Grundzüge einer Weltanschauung)*, Leipzig, 1908.
7. ED. SPRANGER, *Die Stellung der Werturteile in der Nationalökonomie*, publicat în „Äusserungen zur Werturteildiskussion im Ausschuß des Vereins für Sozialpolitik", 1913.

numai pe *empirie*, ci pe unitatea amândorura. El afirmă că problema valorii, pentru a fi rezolvată, presupune o *conştiinţă valorificatoare* şi *analiza psihologică a evoluţiei valorii*.

Contrar direcţiei pozitiviste în filosofia valorii este H. RICKERT, care reprezintă curentul logicist-idealist. După el, filosofia valorii nu poate avea alt temei decât cel *logic-transcendental* şi nu poate avea un obiect de natură fizică sau psihică, ci numai valoarea valorilor teoretice. El zice, vorbind despre ştiinţa valorii: „ea nu are a face nici cu o existenţă psihică, nici cu una fizică, nici cu una reală, nici cu una ideală, nici cu o realitate sensibilă, nici cu una suprasensibilă. Ea e în opoziţie cu toate *ştiinţele existenţei* (*Seinswissenschaften*) ca pură *ştiinţă a valorii (Wertwissenschaft)* şi problema sa este numai valabilitatea valorilor teoretice"[1].

Toţi aceşti filosofi, citaţi mai sus, au încercat să arate necesitatea unei altfel de cercetări decât cea psihologică, fără a construi însă o concepţie unitară valabilă. Mult mai clar decât toţi cei citaţi până acum pune problema F. ACKENHEIL. Acest gânditor face precis deosebirea între psihologia şi logica valorii, căci el deosebeşte valoarea ca fenomen psihic trăit, ca activitate psihică, de valoarea ca element logic şi stabileşte între aceste două feluri de a privi valoarea un raport asemănător cu acela dintre „judecata logicii cu judecata psihologiei empirice"[2]. De aici rezultă deci o cercetare psihologică şi alta transcendentă, logică, a valorii. Totuşi, ACKENHEIL nu a afirmat valoarea ca element indispensabil în cunoştinţa omenească şi deci nu a tras toate concluziile. După cum am spus mai înainte, ideea fundamentală este, pentru noi, considerarea valorii ca element logic al cunoştinţei. S-ar putea obiecta totuşi de către partizanii *concepţiei practiciste a valorii* că noi facem dintr-un proces practic al vieţii sociale un element logic. Această obiecţiune e bazată pe o eroare, pe o confuziune, anume pe *confundarea aprecierii valorilor* cu *cunoaşterea valorilor.*

După cum am mai susţinut şi altundeva, în cercetarea problemei valorilor, trebuie să facem o clară deosebire între două procese deosebite, care, nu numai că nu se contrazic, ci se completează, stau într-un raport de dependenţă. Trebuie să deosebim *„un proces de cunoaştere a valorilor* şi *un proces de recunoaştere a lor.* Procesul de cunoaştere a valorilor e un *proces logic* şi dă *valorile teoretice explicative;* procesul de recunoaştere e un *proces practic* şi are ca rezultat *valorile practice, valorificate"*[3].

Practiciştii au confundat aceste două procese şi au studiat numai valorificarea, nu şi valoarea. Noi vom studia aceste două procese aparte, în mod amănunţit. Primul proces va forma *obiectul întemeierii teoretice a valorii*, iar cel de al doilea *obiectul sociologiei valorii.*

---

1. H. RICKERT, *Zwei wege der Erkenntnistheorie.* „Kant-Studien", Iuli, 1909, p. 208.
2. F. ACKENHEIL, *Sollen, Werten und Wollen*, Berlin, 1912, p. 9.
3. P. ANDREI, *Procesul de cunoaştere şi recunoaştere a valorilor*, p. 195.

În prima parte a lucrării vom studia : 1. *geneza şi forma valorii*, cercetând valoarea ca fenomen psihic trăit, deci vom face *psihologia valorii* ; 2. *caracterele logice* necesare ale valorii ; 3. diferite valori, precum şi criteriile necesare după care s-au făcut *clasificările valorii*. În a doua parte vom arăta *materia valorilor sociale*, studiind raporturile dintre procesul practic de valorificare şi cel teoretic de cunoaştere a valorilor, legătura dintre ele şi, mai ales, vom scoate în relief *elementul social* în acest proces de apreciere a valorii.

PARTEA I

GENEZA ŞI FORMA VALORII

A. Psihologia valorii

I. Teoriile psihologice asupra valorii

Toate operaţiunile gândirii logice sunt fapte psihice şi ca atare ele pot fi privite şi din punct de vedere psihologic. Psihologia trebuie să recunoască însă ca ceva originar dat conştiinţa necesităţii logice, care e criteriul gândirii logice şi care nu se mai poate deriva. De aceea psihologia nu reduce valoarea logică la fenomene şi legi psihologice, ci va face numai o analiză a acestor fenomene ca fapte trăite ale conştiinţei, arătând factorii din care constau şi cum se produc. Prin urmare, psihologia studiază operaţiile conştiinţei logice ca fapte, ca manifestări ale realităţii sufleteşti. Pentru acest motiv, psihologia trebuie să studieze valoarea numai ca realitate psihică independent de orice consideraţie asupra valabilităţii sale. Valabilitatea valorii este obiectul logicii valorii. Psihologia se ocupă de *quaestio facti*, iar logica de *quaestio juris** – deci cercetând judecata, de exemplu, psihologia va arăta geneza ei şi elementele ce o compun, pe când logica se va ocupa de adevărul exprimat în judecată, deci de valoarea ei de adevăr. Din punct de vedere psihologic putem cerceta care este factorul psihic pe care se bazează valoarea, adică cum atribuim valoare lucrurilor, cum se naşte valoarea, care e *geneza ei*.

Cercetările psihologice asupra valorii sunt foarte numeroase. Teoriile psihologice ale valorii au studiat diferite laturi ale fenomenului valorii; astfel au cercetat în primul rând originea valorii, dacă e un fenomen subiectiv al vieţii psihice sau dacă e o calitate a lucrurilor; în al doilea rând s-au ocupat cu determinarea precisă a factorului psihic care dă naştere valorii.

O. Kraus[1] deosebeşte două feluri de teorii psihologice asupra valorii, şi anume: *teorii personale şi teorii materialiste*. Primul fel de teorii afirmă valoarea ca un produs subiectiv, personal al omului, iar al doilea concept valoarea ca o însuşire a unui obiect oarecare, ce vine în contact cu noi. Pentru

---

* *quaestio facti* (lat.) – cercetarea faptelor; *quaestio juris* (lat.) – cercetarea dreptăţii.

1. O. Kraus, *Die Grundlagen der Werttheorie*. „Jahrbücher der Philosophie", Herausgegeben von Max Frischeisen-Köhler, Berlin, 1914.

a fi compleţi însă, trebuie să deosebim trei concepţii psihologice : a. o concepţie personalistă reprezentată de KREIBIG[1], KRUEGER[2], TH. LIPPS[3], EHRENFELS[4], W. WINDELBAND[5], G. SCHMOLLER[6], SIMMEL[7] şi alţii ; b. o concepţie materialistă, opusă celei dintâi, reprezentată de personalităţi filosofice de seamă, printre care cităm pe : MEYER[8], MÜNSTERBERG[9], HEYN[10] etc. ; c. în sfârşit, o a treia concepţie care nu este nici subiectivistă, nici obiectivistă, dar nici eclectică şi pe care o vom denumi, chiar cu termenul întrebuinţat de autorul ei, *teoria simţirii intenţionale* (*Theorie des intentionalen Fühlens*). Aceasta e concepţia lui MAX SCHELER[11].

Să cercetăm acum fiecare concepţie în parte, pentru a vedea care din explicările psihologice date valorii este cea adevărată.

1. Partizanii concepţiei personaliste consideră valoarea ca un fenomen subiectiv. Ei îi neagă acesteia caracterul de a fi o însuşire a vreunui lucru, care ar aparţine lumii eterne, ci o consideră ca produsul dorinţelor omeneşti. Subiectiviştii fac din valoare numai o funcţie psihică, ocazionată de trebuinţe şi tendinţe pur subiective. Ei consideră fie sentimentul, fie voinţa ca facultatea care dă naştere valorii. Valoarea este, după această concepţie, o reacţiune subiectivă la senzaţia sau reprezentarea unui lucru.

Cu cât un lucru e mai propriu pentru a mulţumi trebuinţele oamenilor, cu atât el are o importanţă mai mare, o valoare mai mare. Prin urmare, valoarea nu există ca atare în lucruri, în afară de noi, ci tot ceea ce este exterior are valoare numai pentru că corespunde unor trebuinţe pur subiective. Concepţia subiectivistă este produsul influenţei curentului filosofic subiectivist şi practicist, care pune toate fenomenele în dependenţă de subiectivitatea noastră. Concepţia mai sus schiţată a dat naştere la multe discuţii, mai ales în economia politică, unde avem a face cu bunuri, care par a avea o valoare intrinsecă independentă de un subiect, deci cu bunuri cu valoare obiectivă.

2. Opusă acestei concepţii e *teoria materialistă a valorii*. Teoria aceasta e foarte veche, căci ea datează încă din evul mediu, când valoarea era considerată ca ceva obiectiv, ca ceva ce aparţine lucrurilor în sine, ca o însuşire proprie a

1. J.G. KREIBIG, *op. cit.*
2. F. KRUEGER, *Der Begriff des absoluten Wertwollens*, Leipzig, 1898.
3. TH. LIPPS, *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Versuch einer Theorie des Wollens*, Leipzig, 1907.
4. CHR. EHRENFELS, *Werttheorie und Ethik*, „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie", 1903.
5. W. WINDELBAND, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1914.
6. G. SCHMOLLER, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, II, Teil, Leipzig, 1904.
7. G. SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900.
8. H. MEYER, *Psychologie des emotionales Denkens*, Tübingen, 1908.
9. H. MÜNSTERBERG, *Philosophie der Werte*, Leipzig, 1908.
10. O. HEYN, *Theorie der wirschaftlichen Wertes*, Berlin, 1899.
11. M. SCHELER, *Ethik*, „Jahrbücher der Philosophie", Berlin, 1914.

lor. Desigur că acest mod de a înţelege valoarea e rezultatul concepţiei *substanţial-absolutiste a lumii*, ce predomina atunci.

Concepţia materialistă (nu în sensul larg filosofic) are numeroşi partizani; astfel, în secolul al XVII-lea găsim pe WILLIAM PETTY, care vorbeşte de *o valoare intrinsecă a lucrurilor.* Tot aşa, JOHN LOCKE consideră drept valoare „capacitatea unui lucru de a servi trebuinţa sau plăcerea vieţii omeneşti"[1].

Mai târziu, OTTO HEYN[2] afirmă că valoarea nu depinde de noi, ci e ceva „inerent lucrurilor, ce le aparţine lor, fără o recunoaştere externă, fără judecata noastră". Vedem deci că HEYN neagă subiectului rolul de factor constitutiv al valorii, deoarece, după dânsul, valoarea nu e alcătuită de un subiect, ce apreciază, ci de ceva „care este în lucruri"[3].

HÖFFDING defineşte valoarea ca „proprietatea unui obiect, fie de a procura o satisfacţie imediată, fie de a servi ca mijloc pentru procurare"[4]. O concepţie identică are şi A. HÖFFLER[5] care crede că un obiect are valoare numai întru cât are capacitatea de a produce un sentiment al valorii.

Înainte de a arăta ce e just în concepţia personalistă şi cea materialistă, să arătăm pe scurt în ce constă *concepţia simţirii intenţionale*.

3. Reprezentantul acestei teorii e MAX SCHELER. El porneşte de la ideea că etica trebuie să aibă o bază absolută, pe care experienţa să nu o poată infirma. Dacă valoarea ar fi un produs subiectiv, empiric, atunci etica ar fi ceva foarte relativ, căci nu am putea impune tuturor legi absolut valabile. Nu tot aşa este însă dacă considerăm valorile ca nişte *calităţi*, care ne sunt date într-o *simţire intenţională*, cum sunt date intenţional culorile în vedere. În cazul acesta, afirmă SCHELER, se poate vorbi de o legislaţie a simţirii şi deci de o ordine de valori independentă de constituţia subiectului psihic şi de schimbarea istorică a bunurilor. De organizaţia psiho-fizică depinde numai dispoziţia de schimbare a valorilor. Prin urmare, după SCHELER, în constituirea valorii, există un *element aprioric*, care e *dispoziţia de valoare* invariabilă la toţi indivizii, iar experienţa nu este decât ocazia în care această dispoziţie inerentă subiectului se actualizează. Deci există valori virtuale, valori potenţiale psihice.

Acestea sunt cele trei concepţii psihologice asupra valorii. Primele două concepţii se contrazic adesea mai mult prin termeni şi expresii decât prin fond, pentru că atât *personalismul,* cât şi *materialismul* recunosc uneori necesitatea coexistenţei a doi termeni: *subiect* şi *obiect,* pentru constituirea valorii. Personalismul însă dă prea multă importanţă subiectului, neglijând obiectul,

1. W. LIEBKNECHT, *Zur Geschichte der Werttheorie in England*, Jena, 1902.
2. O. HEYN, *op. cit.* p. 74.
3. O. HEYN, *op. cit.* p. 85 (*Was den Dingen anhaftet*).
4. H. HÖFFDING, *Philosophie de la religion*, Alcan, 1908, p. 11.
5. A. HÖFFLER, *Grundlinien der Logik und Psychologie*, II, Auflage, Leipzig-Wien, 1906.

deşi experienţa arată că valoarea nu dispare o dată cu subiectul şi nu orice obiect are valoare, precum nici toate obiectele nu au aceeaşi valoare. În afară de noi e ceva care ocazionează simţirea noastră, ceva care determină reacţiunea psihică sub forma de dorinţă sau repulsiune. Acesta e *obiectul valorii*. Pe de altă parte, materialismul, considerând prea mult baza valorii, obiectul cu însuşirile sale naturale, a neglijat subiectul, care e un element constitutiv determinant.

A treia concepţiune însă păcătuieşte prin faptul că vrea să întemeieze un fel de *preformism psihologic al valorii*. De fapt noi trebuie să recunoaştem ca element aprioric psihic numai dispoziţia de alcătuire a valorii, care, cu ocazia experienţei, dobândeşte o întruchipare, o *obiectivare*. SCHELER afirmă însă existenţa unei *dispoziţii calitative* chiar pentru alcătuirea valorii.

După noi, valoarea e determinată de o dispoziţie psihică, dar ca fenomen ea nu e altceva decât o *relaţie funcţională a unui subiect şi a unui obiect*. În deosebire de SCHELER, noi afirmăm o predispoziţie pentru alcătuirea valorii, dar calitatea, felul specific, însuşirile valorilor depind de factorul obiectiv, care actualizează, realizează această dispoziţie.

Legătura între subiectul şi obiectul valorii o susţine şi MEINONG, însă în alt sens, căci după el baza valorii e în obiect, nu într-o dispoziţie psihică. El defineşte valoarea ca posibilitatea unui obiect de a fi apreciat[1]. MEINONG afirmă că „un obiect are valoare întru cât are capacitatea... de a da o bază efectivă pentru un sentiment al valorii"[2]. Noi sesizăm valoarea într-o experienţă personală, dar ea (valoarea) devine ceva impersonal, căci depinde de o proprietate a unui obiect. Valoarea este astfel un fel de potenţialitate.

Noi nu admitem potenţializarea valorii în sensul lui MEINONG, căci obiectul nu are nici o însuşire potenţială de valoare şi nici subiectul nu este ceva pasiv, ci din contra în subiect este o dispoziţie activă de valoare. Deci nici SCHELER, nici MEINONG nu deduc valoarea dintr-o colaborare activă între subiect şi obiect căci, după unul, subiectul e absolut activ, iar după altul, obiectul. După noi, valoarea se naşte printr-o reciprocitate funcţională activă a subiectului cu obiectul.

Valoarea nu poate fi dedusă nici numai din obiecte externe, dar nu este nici numai rezultatul unui instinct subiectiv, nu e ceva înnăscut, în forma în care se prezintă în realitatea trăită. Valoarea nu e un atribut nici al subiectului, nici al obiectului, ci e o *relaţie funcţională a amândurora*. Prin urmare, în fenomenul valorii avem două elemente constitutive: subiectul şi obiectul. Subiectul valorii este *persoana*, iar obiectul e *lucrul*.

Partizanii concepţiei personaliste nu pot să nu recunoască că valoarea presupune obiectul. Altfel, MESSER deosebeşte *valoarea* de obiect prin faptul că

1. A. MEINONG, *Über Annahmen*, II, Auflage, Leipzig, cap. „Gewertet-Werden-Können".
2. A. MEINONG, *op. cit.* p. 25.

acesta e „ceea ce este şi cum este, fie că un subiect cunoscător îl percepe sau nu" [1], pe când valoarea nu poate fi concepută decât în raport cu o fiinţă, care are simţire şi voinţă. El deosebeşte un *subiect al valorii* şi un *obiect valorificat*, de aceea în cercetarea valorii trebuie studiate condiţiile subiective, ce sunt în subiect şi cele obiective, ce sunt în afară de el.

De asemenea, WINDELBAND [2] consideră valoarea ca raportul dintre o conştiinţă valorificatoare şi un obiect. Tot aşa KREIBIG [3] deosebeşte un subiect al valorii, care este individual, ce poate avea sentimentul valorii, şi un obiect al valorii, care constă în conţinuturile gândirii. Noi înţelegem prin valoare o *relaţie funcţională dintre un subiect şi un obiect* în genere. Subiectul are în sine o dispoziţie psihică către valoare, care se actualizează în această relaţie.

Dar de ce natură este această dispoziţie psihică? Este ea de natură intelectuală, de natură afectivă sau voliţională? Cu alte cuvinte, temeiul subiectiv al valorii de ce natură este el? Răspunsurile la această problemă le putem grupa în două categorii, şi anume: *concepţia emoţionalistă* a fundamentului valorii şi cea *voluntaristă*.

Prima concepţie consideră sentimentul ca bază a valorii şi e reprezentată de PAULSEN, SIMMEL, KREIBIG, SCHMOLLER, WINDELBAND, RICKERT. A doua concepţie întemeiază valoarea pe alt fundament psihologic, pe voinţă, şi are ca reprezentanţi de seamă pe EHRENFELS, FRIEDRICH VON WIESER, KRUEGER, RUDOLF EISLER, RICHTER, FRISCHEISEN-KÖHLER etc.

II. Concepţia emoţionalistă

Concepţia emoţionalistă pune valoarea în dependenţă de sentiment, deoarece sentimentul e acea facultate prin care noi apreciem impresiile exterioare. KREIBIG deosebeşte patru elemente la care se reduce întreaga viaţă sufletească, şi anume: *senzaţia, gândirea, simţirea (sentimentul)* şi *voinţa*. Dintre aceste patru elemente, sentimentul e fundamentul valorii, celelalte fiind numai nişte condiţii, nişte *ocazii* în care apare valoarea. Prin sentiment nu înţelege KREIBIG numai sentimentul actual, ci şi dispoziţiile afective, de aceea deosebeşte el *valori actuale* şi *valori dispoziţionale*. KREIBIG spune textual: „Tot ceea ce este valorificat e simţit şi tot ceea ce e simţit e valorificat" [4].

SCHMOLLER, de asemenea, afirmă rolul absolut al sentimentului în determinarea valorii. Orice impresie, orice reprezentare e legată cu anumite sentimente de plăcere sau de neplăcere, de aprobare sau de dezaprobare. Acestea sunt sentimente ale valorii. Ele predomină cursul reprezentărilor şi acţiunilor, ele

1. A. MESSER, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1909, p. 140.
2. W. WINDELBAND, *op. cit.*
3. J.G. KREIBIG, *op. cit.*
4. J.G. KREIBIG, *op. cit.*, *Alles Gewertete wird gefühlt, alles Gefühlte wird gewertet*, p. 27.

necesită alte reprezentări şi sentimente cu care se împreună şi produc judecăţi de valoare. SCHMOLLER zice: „ceea ce este bun pentru viaţă apare ca valoare, ceea ce îi este vătămător, ca non-valoare. Orice activitate a sentimentului are ca urmare valoarea"[1]. Valoarea este condiţionată, după SCHMOLLER, de doi factori: a. *de dispoziţiile individuale*, care variază de la individ la individ; b. *de atmosferă socială*. Într-adevăr, valoarea rezultă din *viaţa fizică-animalică* a omului, în primul rând, căci aceasta indică utilităţile, deci direcţiile de valoare. Toate valorile au ca punct central conştiinţa de sine a omului, conştiinţa de trebuinţele persoanei sale. Valorile sunt determinate însă şi de *experienţele practice-sociale*, care modifică, înmulţesc şi rafinează trebuinţele. O dată cu evoluţia experienţei sociale se schimbă şi valorile. Prin urmare, SCHMOLLER introduce şi factorul social pe lângă cel individual în constituirea valorii. Tot aşa, SIMMEL întemeiază valoarea pe sentiment, considerând-o ca „un sentiment originar – de care legăm reprezentări"[2]. JODL, vorbind despre baza psihologică a valorii, susţine că numai ceea ce este legat de sentimentul plăcerii sau al durerii are valoare. Prin urmare, nu raporturile intelectuale obiective determină valoarea, ci impresiile subiective afective[3]. De asemenea LUIGI VALLI, într-un studiu asupra evaluării, cercetând aspectul psihologic al valorii, o consideră nu numai ca o atitudine pasageră şi particulară, ci ca ceva constant în sufletul omenesc. Valoarea e o forţă, deoarece implică o masă de dorinţi faţă de orice dorinţă individuală determinată. Ea conţine în sine un curent de tendinţe concrete şi prin aceasta impune voinţei individuale ca o forţă subiectivă, persuasivă şi chiar imperativă[4].

Unii pun sentimentul ca temei al valorii, pornind de la o deosebire foarte arbitrară între conştiinţă şi valoare. Aceştia consideră cunoştinţa ca un fenomen pur intelectual, fără nici o legătură cu celelalte forţe sufleteşti, ba chiar în contradicţie cu sentimentul. Cunoştinţa trebuie să fie *obiectivă*, ca atare ea exclude sentimentul a cărui însuşire fundamentală e *subiectivitatea*. Astfel este E. SAUERBECK, care afirmă că valoarea e produsul sentimentului, în deosebire de existenţa obiectivă, unde lipseşte orice element de apreciere subiectivă. După acest autor, caracteristica valorilor este „subiectivitatea emoţională"[5].

---

1. G. SCHMOLLER, *op. cit, Begriff des Wertes überhaupt*, p. 192.
2. G. SIMMEL, *Kant*, IV Auflage, München und Leipzig, 1918, p. 97.
3. F. JODL, *Allgemeine Ethik*. II Auflage, Stuttgart und Berlin, 1918, p. 30.
4. L. VALLI, „Revue de Métaphysique et de Morale". *Compte rendu général au IV-ème Congrès International de Philosophie*, Bologne 6-11 Avril-1911, 4-e section morale par H. Norero, p. 601. Studiul lui VALLI e intitulat: *L'évaluation* şi e publicat în „Rivista di Filosofia" nr. 2, 1911.
5. E. SAUERBECK, *Vom Wesen der Wiessenschaft, insbesondere der drei Wircklichkeitswissenschaften: der Naturwissenschaft, der Psychologie und der Geschichte.* Publicat în „Vierteljahschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie", Leipzig, 1913, Heft II.

Reprezentant al emoţionalismului este şi Meinong. El pune sentimentul drept condiţie a valorii, dar nu orice sentiment, ci numai acele sentimente prin care subiectul ia o atitudine faţă de *existenţa* sau *non-existenţa* unor obiecte. Meinong vrea să determine chiar calitativ felul sentimentului valorii. Un lucru are valoare atunci când el poate satisface o trebuinţă a noastră. Dar ce e o trebuinţă ? E un sentiment de suferinţă provenit din neexistenţa unui obiect, răspunde Meinong. Prin urmare noţiunea de trebuinţă implică pe cea de sentiment. De aceea atribuim valoare lucrului care, prin neexistenţa sa, ne produce suferinţă şi prin existenţa sa, plăcere.

Valoarea e legată în mod necesar de un obiect, de aceea Meinong afirmă că sentimentul valorii e un sentiment esenţial, pentru care este esenţială noţiunea de *obiect existent* sau *non-existent*. Între obiectele exterioare unui subiect sensibil şi sentimente, e o legătură cauzală, întrucât lucrurile prin existenţa lor produc în noi sentimente. Se poate totuşi ca sentimentul valorii să nu fie cauzat de un *obiect-exterior* şi atunci se pune problema: în ce mod se stabileşte legătura între un obiect şi un subiect al valorii ? La aceasta răspunde Meinong, afirmând că aici intervine *judecata* care stabileşte legătura între un obiect şi un sentiment de valoare. El ia următorul exemplu : aflăm că unui prieten i s-a întâmplat un eveniment fericit – nu e nici un obiect exterior sensibil aici, care să cauzeze direct vreun sentiment al valorii – este însă altceva, e *credinţa* că acel fenomen s-a întâmplat şi cum această credinţă sau convingere este o judecată, urmează că valoarea poate avea la bază o judecată. *Prin judecată ne putem explica sentimentele de valoare legate de lucruri neexistente.* Astfel sentimentul valorii legat de neexistenţă poate fi un sentiment de lipsă sau de liberare de o greutate. Ceea ce produce însă acest sentiment nu e decât judecata. Meinong spune : „unde obiectul valorii nu cauzează sentimentul valorii, acolo cauza sentimentului valorii e o judecată asupra existenţei obiectului valorii ; judecata e aici aceea care face legătura între sentimentul valorii şi obiectul valorii"[1].

Din cele spuse rezultă că sentimentul valorii e un *sentiment al judecăţii*. Meinong admite pe lângă sentimente ale reprezentării şi sentimente ale judecăţii. Sentimentul valorii are ca supoziţie psihologică o reprezentare sau o judecată. Când vorbim însă despre sentimente ale judecăţii, nu înţelegem actul de judecată, ci sentimentul care întovărăşeşte judecata. Se ştie din psihologie că orice sentiment are ca supoziţie necesară o reprezentare ; se poate totuşi ca un sentiment să aibă ca supoziţie o judecată ; asemenea sentimente le numeşte Meinong *sentimente ale judecăţii (Urteilsgefühle).* Caracteristic pentru asemenea sentimente este *elementul convingerii*, căci, după Meinong, nu se poate vorbi despre judecată şi sentiment al judecăţii decât atunci când în sufletul

1. A. Meinong, *op. cit.*, „Wo das Wert-Objekt das Wertgefühl nicht verursacht, das ist *Urtheil* über die Existenz des Wert-Objektes, Ursache des Wertgefühls ; das Urtheil ist es hier, welches die Verbindung zwischen Vertgefühl und Wertobjekt herrscht", p. 21.

nostru există convingerea în adevărul legăturii stabilite între un subiect şi un obiect. Dacă un subiect nu are *convingere* despre existenţa ori non-existenţa unui obiect, nu are nici sentiment al judecăţii. În cazul acesta el poate face *conjecturi*, poate să-şi imagineze lucruri nereale ca obiecte ale judecăţilor. Aceste produse ale fanteziei vor fi şi ele întovărăşite de sentimente, însă de *sentimente ale fanteziei* care vor indica valori false. Pe aceste temeiuri face MEINONG deosebire între *raport real de valoare* şi *raport iluzoriu de valoare*. El întrebuinţează expresia „raport real de valoare" în sensul de sentiment produs prin convingerea despre existenţa sau non-existenţa unui obiect, iar prin „raport iluzoriu de valoare" sentimentul fanteziei, produs prin conjecturi asupra obiectului [1]. Valoarea depinde nu atât de constituţia unui obiect, cât de ceea ce se poate numi *poziţia sa faţă de subiect*. Pot fi patru feluri de astfel de poziţiuni: a. obiectul este dat; b. locul nu e dat; c. obiectul este în domeniul lucrurilor viitoare (spre deosebire de primele două cazuri când e vorba de prezent; d. obiectul este în domeniul lucrurilor posibile. În aceste patru cazuri subiectul reacţionează printr-un sentiment: 1. al existenţei; lucrurile reale, prezente provoacă o reacţiune subiectivă în suflet, o plăcere sau o durere; 2. al ne-existenţei; 3. al dorinţei; 4. al fanteziei. Aceste sentimente dau naştere valorilor trăite ale subiectului. Toate aceste valori sunt subiective, sunt aprecieri ale individului. Lor le corespund însă alte *valori ale obiectului*, care iau, de cele mai multe ori, forma unor însuşiri ale obiectelor. Aceste valori sunt: *valoarea a ceea ce e dat, a ceea ce nu e dat, a ceea ce e dorit şi valori ale fanteziei (Gegebenheits – Nichtgegebenheits – Begehrtheits und Phantasiewerte)*. Valoarea care se naşte din existenţa unui obiect faţă de un subiect e o *valoare actuală*; dacă presupunem însă existenţa obiectului în dependenţă de o condiţie, atunci sentimentul legat de condiţia existenţei obiectului dă naştere unei valori potenţiale. După cum se vede, concepţia lui MEINONG este ceva mai complicată pentru că el dă, în alcătuirea valorii, un rol însemnat elementului intelectual, pe lângă cel afectiv.

Înrudit în oarecare măsură cu MEINONG este ACKENHEIL [2], care afirmă existenţa a două temeiuri pentru valori, şi anume: a. *sentimentul de plăcere sau neplăcere*; b. *judecata intelectuală*. Cele mai multe valori, pe care le afirmăm noi, capătă forma de scop sau mijloc de acţiune, căci, în genere, valorile se aplică în viaţă, caută să se realizeze. În aprecierea scopurilor sau mijloacelor, valoarea rezultă numai din judecată, care arată putinţa de a ajunge şi de a îndeplini un scop. Valorile bazate pe sentimente sunt posibile atunci când există sentimente actuale de plăcere sau neplăcere sau chiar numai dispoziţii către asemenea sentimente, pe când valorile judecăţii rezultă numai dintr-o judecată actuală.

---

1. A. MEINONG, *Über Annahmen*, II, Auflage, Leipzig, 1910, cap. „Begehrung und Wertpsychologie".
2. F. ACKENHEIL, *op. cit.*

Concepţia emoţionistă a valorii, aşa cum a afirmat-o MEINONG, a fost mult criticată. Astfel, KRUEGER[1] îi obiectează lui MEINONG că a pus valoarea în dependenţă în special de plăcere. Fenomenul valorii nu se poate reduce la sentimente de plăcere, căci dacă punem la baza valorii aşteptarea plăcerii, se poate ca aşteptarea să fie înşelată şi atunci valoarea este distrusă.

În contra lui MEINONG se ridică şi THEODOR LIPPS[2], care atacă introducerea judecăţii ca fundament al valorii. El afirmă că colaborarea sentimentului valorii cu acel al judecăţii în alcătuirea valorii înseamnă deducerea valorii din conştiinţa realităţii unui obiect. LIPPS raţionează în modul următor: dacă sentimentul valorii e un sentiment al judecăţii, este în acelaşi timp şi un sentiment de plăcere rezultat nu din reprezentarea unui obiect, ci din conştiinţa realităţii sale, căci această conştiinţă ia forma unei judecăţi. În felul acesta valoarea ar cuprinde în sine şi realitatea. LIPPS face deosebire deci între reprezentarea unui obiect şi judecată, în sensul că judecata este conştiinţa realităţii unui obiect, pe când reprezentarea nu implică realitatea. LIPPS însă comite, afirmând judecata ca o conştiinţă a realităţii, o eroare, deoarece trebuie să facem deosebire între două noţiuni, *judecată* şi *conştiinţă*. Judecata e numai o activitate de relaţie, subiectivă, constantă, între două conţinuturi psihice, iar conştiinţa implică şi conştiinţa realităţii obiectului, a reprezentării gândite. Or, un sentiment al valorii, zice LIPPS, e o plăcere legată de sensul unui lucru, nu de existenţa lui. De pildă, mă bucur de o zi frumoasă, de fapt nu mă bucur de obiect ca atare, ci de aceea că vremea frumoasă înseamnă ceva pentru mine. Prin urmare, conchide LIPPS, valoarea nu e un sentiment al judecăţii.

MEINONG are dreptate însă numai întru cât accentuează sentimentul ca purtător al valorii. Prin sentiment al judecăţii a vrut MEINONG să accentueze şi elementul intelectual al valorii, deoarece fenomenul valorii e mai complex decât pare. Sentimentul e numai un indiciu empiric al valorii, numai un element al ei, nu esenţa ei în întregime. Ceea ce îi putem obiecta însă, cu mult mai mult temei, lui MEINONG, e faptul că el vorbeşte de subiect, ca şi cum obiectul ar avea o activitate proprie a sa, care ar determina subiectul.

Printre susţinătorii convinşi ai concepţiei emoţionaliste a valorii, trebuie să-l considerăm şi pe FONSEGRIVE. Acest cugetător afirmă că, deşi sentimentele variază, deşi ele au o culoare afectivă deosebită, totuşi „din cauza asemănării legilor celor mai esenţiale ale fiinţei omeneşti sunt sentimente universal răspândite care pot alcătui baza generală a oricărei valori formulate de oameni"[3]. Vom vedea mai târziu ce e adevărat şi ce nu din această concepţie emoţionalistă.

---

1. F. KRUEGER, *op. cit.*
2. TH. LIPPS, *op. cit.*
3. G. FONSEGRIVE, *Recherches sur la théorie des valeurs*, „Revue philosophique", 1910, TLXIX, p. 571.

III. Concepţia voluntaristă

Teoriei afective sau emoţionaliste a valorii i se opune teoria voluntaristă. Această concepţie deduce valoarea din voinţă sau din dorinţă. MEINONG, deşi reprezentant al teoriei emoţionaliste, a văzut totuşi că tot ceea ce este emoţional are în sine şi ceva volitiv, căci el admite în emoţional două elemente: sentimentul şi dorinţa, prin combinarea cărora se produce fenomenul valorii. MEINONG afirmă că între sentiment şi dorinţă se poate stabili o legătură prin ideea de valoare, în sensul că nu poate fi dorit nimic, dacă n-are cel puţin o importanţă pentru sentimentul individului. EHRENFELS caută să întemeieze valoarea numai pe dorinţă. El face deosebire între *dorinţă* ca element activ-volitiv şi sentiment ca stare pasivă, cum îl considera el. Valoarea nu se poate produce printr-un raport cu stări pasive, cum sunt plăcerea sau neplăcerea, ci prin raportul cu dorinţa, tendinţa. Deci un obiect are valoare fiindcă este dorit. EHRENFELS spune textual: „valoarea este raportul obiectivat al unui lucru cu o dorinţă omenească îndreptată asupra lui" [1]. Dar ce înţelege EHRENFELS prin dorinţa unui lucru? Pentru economia politică, dorinţa sau valoarea lucrului este numai dorinţa existenţei sale. Dar pentru ce dorim un lucru? Pentru că ne este util şi mai ales pentru că măreşte fericirea noastră. Condiţia psihologică pentru alcătuirea valorilor este contribuirea la fericire. *Orice obiect, pe care ni-l imaginăm realizat şi aducător de fericire, este dorit şi deci are valoare.* Aceasta numeşte EHRENFELS *raport de valoare.* Mărimea unei valori este determinată de intensitatea dorinţei corespunzătoare, care şi ea este determinată, la rândul ei, de relativa trebuinţă de fericire. Valoarea nu depinde însă numai de dorinţa actuală, dintr-un anumit timp, a unui individ, căci în cazul acesta ar urma că nu pot exista valori durabile, ci numai momentane ca şi dorinţele. De aceea EHRENFELS nu înţelege prin dorinţă numai dorinţa actuală, ci şi dorinţele potenţiale. Cu toate că EHRENFELS este atât de categoric în afirmarea elementului voliţional în alcătuirea valorilor, totuşi el este nevoit să recunoască şi rolul sentimentului, căci nu putem vorbi despre schimbarea valorilor decât atunci când avem o schimbare a dispoziţiilor afective. Prin urmare, sentimentul explică procesul de transformare, dinamismul valorilor. Dispoziţia afectivă este capacitatea ce-o avem noi de a lega anumite sentimente de plăcere sau neplăcere cu anumite fenomene psihice. Cauzele schimbării dispoziţiilor afective pot fi *cunoscute* şi *necunoscute.* În alcătuirea şi schimbarea valorilor, cauzele care modifică şi determină dispoziţiile afective au foarte mare importanţă. Cauze necunoscute, care determină aceste dispoziţii, pot fi: *ereditatea şi evoluţia organică* (în diferite etape ale vârstei avem diferite dispoziţii afective, datorite schimbărilor organice). Acestea sunt

1. CHR. EHRENFELS, *op. cit.* p. 89.

cauzele fiziologice determinante ale dispoziţiilor afective, dar mai sunt însă şi alte *cauze modificatoare*, cele psihologice.

Primele cauze dau oarecum *structura valorii*, iar celelalte explică *evoluţia ei*. Aceste din urmă cauze sunt mai numeroase. Astfel e *obişnuinţa* şi *dezobişnuinţa*: o plăcere sau o neplăcere, dacă se repetă, scade în intensitate şi deci valoarea constatată de aceste sentimente suferă schimbări. Ceea ce e obişnuit pare-se că are o valoare mai mică tocmai prin faptul că nu mai e dorit cu atâta intensitate. Dar asupra schimbării valorii influenţează foarte mult *factorul social*.

Ehrenfels recunoaşte rolul factorului social, pe care-l preţuieşte foarte mult Schmoller, pentru alcătuirea valorii. Prin sugestia pe care o exercită societatea asupra indivizilor se schimbă toate valorile individuale.

Ehrenfels a pus deci valoarea în dependenţă de dorinţă, căci dorim tot ceea ce ne place, dar nu tot ceea ce ne place este valoare. Ehrenfels nu a făcut deosebire între plăcere şi valoare. Plăcerea este o stare momentană, pe când valoarea, în genere, pare dezlegată de momentele trecătoare şi repezi ale vieţii zilnice. Pe lângă aceasta, ceva poate avea valoare chiar dacă în prezent nu-mi produce plăcere. De asemenea, poate fi considerat ca o valoare ceva ce nu există şi nu va exista poate în timp.

Şi Krueger face deosebire între valoare şi o dorinţă actuală. După dânsul, dorinţa actuală e ceva trecător, momentan, pe când valoarea e ceva constant şi complex. Dorinţa e un fenomen actual caracterizat numai prin sentimentul tendinţei, pe când valoarea e o *legătură constantă* între o dorinţă determinată şi un complex de conţinuturi psihice. După Krueger, valorile în genere sunt „dispoziţii către anumite dorinţi" [1]. Nu este însă suficient atâta, căci această dispoziţie nu devine valoare propriu-zisă decât atunci când şi alte condiţii sunt realizate. Deci valoarea e o dorinţă potenţială „atât timp cât condiţiile complementare pentru realizarea sa, adică condiţiile ce stau în legătură constantă cu dorinţele corespunzătoare nu sunt date" [2]. Prin urmare, Krueger e tot un voluntarist, care completează pe Ehrenfels, caracterizând valoarea nu numai prin dorinţă, ci şi prin momentul constanţei şi complexităţii.

De asemeni voluntarist este Eisler, care afirmă că valoarea unui lucru constă în puterea sa de a mulţumi o trebuinţă, de a realiza un scop *dorit*, de a da satisfacţie voinţei [3].

Voluntarismul valorii mai are ca reprezentanţi de seamă pe Wundt, Frischeisen-Köhler, Richter, Hermann Schwarz. Toţi aceştia concep valoarea ca un scop pus de voinţă. Astfel, Frischeisen-Köhler zice: „valorile sunt concepte despre scopurile acţiunii omeneşti" [4]. El are o concepţie voluntaristă

---

1. F. Krueger, *op. cit.*, p. 39.
2. F. Krueger, *op. cit.*, p. 39, nota 2.
3. R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Artikel Wert.
4. Frischeisen-Köhler, *Wissenschaft und Wirklichkeit*, Berlin und Leipzig, 1912, p. 101.

practică. Tot aşa, RICHTER afirmă că valoarea e determinată de voinţa omului. Valoarea se confundă cu scopul voit, de aceea un tot de valori este „o legătură de scopuri dorite”[1]. Voluntarist este, după noi, şi WUNDT, pe care însă KRAUS îl consideră drept emoţionalist.

WUNDT, cercetând caracterele generale ale vieţii spirituale, admite trei caractere propii: a. *determinarea valorii*, b. *punerea de scopuri*, c. *afirmarea voinţei*. După WUNDT, tot ce e spiritual e supus valorii, e supus acestei noţiuni, care nu-şi găseşte aplicare la fenomenele din domeniul fizic, căci acestea, considerate în sine şi pentru sine, nu sunt nici bune, nici rele. *Sentimentul e o condiţie subiectivă a valorii*. S-ar părea după această afirmare că WUNDT susţine teoria emoţionalistă a valorii. KRAUS s-a oprit aici şi după această consideraţie l-a clasat pe WUNDT printre partizanii emoţionalismului. Această apreciere nu este însă exactă, căci WUNDT merge mai departe. Orice determinare de valori se bazează pe existenţa unor anumite scopuri, pe *reprezentări finale*. Dar punerea oricărui scop depinde de voinţă, căci, zice WUNDT „sentimentul din care provine determinarea valorii nu e nimic altceva decât voinţa în stadiul iniţial al dezvoltării sale psihologice”[2].

În sfârşit, tot între voluntarişti trebuie să cităm pe HERMANN SCHWARZ care afirmă că omul atribuie lucrurilor valoare numai pentru că le doreşte, pentru că face din ele scopuri imediate sau mai îndepărtate ale voinţei sale. El zice: „valori numim noi toate scopurile mijlocite sau nemijlocite ale voinţei”[3].

Un voluntarism timologic deosebit reprezintă H. COHEN şi MÜNSTERBERG. HERMANN COHEN[4] vorbeşte de o *voinţă pură* în producerea valorii, nedeterminată de motive şi mobile sensibile, ci de ideea adevărului. MÜNSTERBERG, de asemenea, consideră ca valoare satisfacţia unei voinţe, independent de orice interes personal. Această satisfacţie nu este ea însăşi decât realizarea unei voinţe. MÜNSTERBERG afirmă că, „în sistemul finalităţii individuale nu putem avea adevărata valoare, deoarece raportul cu personalitatea individuală dă naştere numai unor valori temporare, pieritoare, condiţionate. De aceea valorile universal valabile nu sunt nici fizice, nici psihologice, nici istorice, ci ele aparţin celei mai adânci esenţe supra-cauzale şi supra-individuale a lumii”[5]. Prin urmare, aceste valori sunt universale, întrucât se impun oricărei fiinţe spirituale, dar nu sunt dependente de voinţa individuală. Se impune însă

---

1. R. RICHTER *Einführung in die Philosophie*, II, Auflage, Berlin, 1912, *Der Begriff des Wertes*.
2. W. WUNDT, *Logik der exakten Wissenschaften*, III, Auflage, Stuttgart, p. 34.
3. H. SCHWARZ, *Psychologie des Willens* (*Zur Grundlegung der Ethik*), Leipzig, 1900, p. 34.
4. H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1902.
5. H. MÜNSTERBERG, *Philosophie der Werte*, Leipzig, 1908, p. 39.

problema : cum se poate să voim ceva care nu are relaţii cu persoana noastră individuală [1]. Aici este vorba însă de o voinţă care serveşte realitatea eternă, de o voinţă „care vrea să utilizeze propria mea existenţă numai ca mijloc auxiliar pentru construirea unei lumi absolut valabile". Voinţa care dă naştere valorilor e o voinţă pură, e o voinţă nedeterminată de plăcere şi neplăcere, e voinţă ce se afirmă ea însăşi prin acte, ce se conservă, se armonizează cu ea însăşi şi se desăvârşeşte. Prin urmare, dincolo de experienţă e o voinţă către valoare, şi noi, prin actele noastre, suntem un mijloc de realizare a acestei voinţe. După cum se vede, putem afirma că concepţia lui MÜNSTERBERG este în realitate un voluntarism-metafizic-mistic.

Pe lângă aceste concepţii grupate în două mari direcţii : emoţionalistă şi voluntaristă, putem cita o concepţie care se apropie de cea voluntaristă, de care însă, în acelaşi timp, se deosebeşte foarte mult. Aceasta e concepţia lui TH. LIPPS.

După LIPPS, valoarea e un fenomen intermediar între voinţă şi gândire. LIPPS a văzut just că în fenomenul valorii se întrepătrund toate funcţiunile psihice şi de aceea a căutat să determine valoarea prin totalitatea elementelor sufleteşti. El recunoaşte că valoarea este legată de noţiunea de activitate, – aici e tinctura voluntaristă a concepţiei sale – totuşi el nu confundă valoarea cu dorinţa de a poseda obiectul. El zice : „valoarea unui obiect este altceva decât tendinţa sau voinţa lui" [2]. Cum se naşte valoarea după LIPPS ? Valoarea nu este altceva decât pătrunderea într-un obiect, decât introducerea propriului nostru suflet în obiecte pe de o parte, iar pe de alta, aperceperea unui obiect deosebit de persoana noastră. Valoarea născută prin transpunerea eului într-un obiect gândit e valoarea empatică [3*], iar valoarea cealaltă e *apercepută*. Valoarea născută în aceste două moduri implică sentimentul plăcerii. LIPPS a introdus deci toate cele trei elemente sufleteşti, fără a determina valoarea în mod mulţumitor. Dacă restrângem într-o formulă concepţia lui asupra valorii, vom spune : valoarea este tot ceea ce apercepem deosebit de noi, precum şi tot ce e în armonie cu eul nostru, prin empatie. În această concepţie nu lipseşte elementul intelectual, căci avem travaliul de apercepere, de sesizare a obiectelor ; apoi avem şi elementul afectiv, plăcerea care întovărăşeşte apercepţia şi empatia, şi, în sfârşit, *voinţa*, care e la baza ambelor operaţii. De aceea sentimentul valorii e un sentiment de plăcere rezultat din comunitatea eului cu obiectul, din confirmarea eului psihologic.

---

1. H. MÜNSTERBERG, *op. cit.*, p. 59.
2. TH. LIPPS, *Vom Fühlen. Wollen und Denken* (*Versuch einer Theorie des Wollens*), Leipzig, 1907, p. 192.
3. TH. LIPPS, LIPPS îi zice *Einfühlungs-Wertung*, noi am tradus prin valoarea empatică.

*. Traducerea nu este tocmai corectă. *Wertung* înseamnă valorizare, nu valoare, desemnată de germani prin cuvântul *Wert*. Cu toate acestea, teoria empatiei este înţeleasă şi expusă riguros de P. Andrei (Nicolae Râmbu).

IV. Critica acestor concepţii

Din cele două concepţii expuse, concepţia emoţionalistă e cea mai largă şi cuprinde oarecum pe cea emoţionalistă. E greu să dăm prioritate unei concepţii, pentru că ambele sunt unilaterale. WINDELBAND a văzut just că în viaţă se încrucişează tot felul de valori, fie ele bazate pe sentiment, fie pe voinţă. El afirmă chiar că orice sentiment e şi o voinţă de plăcere şi respingere a neplăcerii. El recunoaşte importanţa şi a sentimentului şi a voinţei în determinarea valorii, căci „dacă se înlătură voinţa şi simţirea, nu mai există valori” [1].

Concepţiile acestea sunt unilaterale pentru că ele pleacă de la premise greşite în genere. Astfel, emoţionalismul e bazat pe susţinerea că sentimentul e realitatea originară, gândirea şi voinţa fiind derivate din sentiment. Din punct de vedere psihologic se ştie cât de falsă este această susţinere, deoarece între funcţiunile fundamentale nu este vreun raport de reducere cauzală.

Pe lângă aceasta nu se poate admite în mod absolut sentimentul ca bază a valorii, căci nu orice sentiment indică şi o valoare. Valoarea nu este imanentă, cum susţine MEYER [2], oricărui sentiment, ci numai sentimentelor reprezentative, adică numai acelora prin care subiectul ia o atitudine faţă de o reprezentare, numai acelora care întovărăşesc o judecată. Voluntarismul, pe de altă parte, reduce totul la voinţă, considerând valorile sentimentului ca indicaţiuni numai ale voinţei. De aceea defineşte plăcerea ca mulţumire a voinţei, iar neplăcerea ca nemulţumirea ei. Reprezentanţii concepţiei voluntariste au considerat realizarea valorilor prin voinţă drept întemeierea lor pe voinţă. Un exemplu clar pentru ilustrarea acestei confuzii în găsim la R. EISLER, care zice că valoarea unui lucru constă „în importanţa pe care o are pentru conştiinţă, atunci când apare ca folositor pentru mulţumirea unei trebuinţe, pentru realizarea unui scop şi deci ca demn de a fi dorit” [3]. Voluntariştii nu au văzut că voinţa realizează valori determinate de sentiment. Intensitatea dorinţei de realizare a unei valori depinde de sentimentul valorii. EHRENFELS, de pildă, explică intensitatea dorinţei prin diferenţa de intensitate a reprezentărilor din conştiinţă, căci prin dorinţă el înţelege o reprezentare a unui obiect gândit ca dobândit sau înlăturat de noi. De fapt însă voinţa de a dobândi o valoare, de a realiza e determinată de sentimente ale valorii. Desigur că oricine se poate întreba : există valori pentru că le doresc eu sau doresc valori care existau înainte de voinţa mea ? Sau, tot aşa, ne putem întreba de ce dorim un lucru şi nu replica : dorim un lucru pentru că satisface o trebuinţă, pentru că corespunde unui scop mai bine decât alt lucru. Cu acest

1. W. WINDELBAND, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1914, p. 253.
2. H. MEYER, *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen, 1914, p. 253.
3. R. EISLER, *Der Zweck* (*Seine Bedeutung für Natur und Geist*) Berlin, 1914, p. 140.

răspuns n-am lămurit însă deloc cum dorinţa dă naştere valorii, deoarece cercetând mai departe vedem că preferinţa unui lucru, pe care-l dorim, e datorată unui travaliu de comparaţie a lucrurilor şi valoarea pe care ne-o punem ca scop e aceea rezultată din această judecată. Sentimentul care indică valoarea e un rezultat al judecăţii. De aceea, foarte just a văzut MEINONG când a afirmat că sentimentul valorii e un sentiment al judecăţii. Astfel a introdus el în valoare şi un element intelectual.

Emoţionaliştii au privit în genere valoarea numai ca fenomen intern psihic, iar voluntariştii au cercetat de fapt procesul de realizare a valorii. Ei au văzut că valoarea determină acţiunea noastră şi că forma concretă pe care o ia este aceea a unui scop – de aici au conchis că valoarea este tot una cu scopul sau că presupune scopul. Într-adevăr între valoare şi scop este foarte mare legătură. Voinţa are putinţa de a determina valori practice tocmai pentru că poate pune scopuri.

Vedem deci că valoarea nu poate fi numai o dorinţă căci dacă obiectele ar avea valoare numai prin dorinţa noastră, urmează că odată cu încetarea dorinţei subiective să înceteze şi valoarea. Dar aceasta nu se poate admite, deoarece sunt obiecte cărora li se atribuie valori independent de dorinţa noastră. Dacă am admite dorinţa ca bază a valorii, am subiectiviza toate valorile şi atunci am ajunge la un haos de valori.

După noi, valoarea e *o dispoziţie inerentă spiritului*, care are ca formă fenomenală de manifestare *raportul funcţional al unui subiect cu un obiect*, obiectul fiind un motiv pentru actualizarea dispoziţiei psihice de valoare. Natura acestei dispoziţii psihice a fenomenului valorii nu se poate reduce numai la sentiment şi voinţă, căci ea e un complex sufletesc în care intră toate elementele psihice. Noi credem că *fenomenul valorii e un sentiment ce întovărăşeşte o judecată şi care caută să concretizeze obiectul său sub forma unui scop*. Valoarea noi o simţim de fapt şi aceasta ne împiedică uneori de a putea determina cu uşurinţă natura sa.

LALANDE, criticând teoria valorilor lui URBAN, spune despre valoare că: „e un sens atribuit unui ansamblu de stări de conştiinţă, obiect şi gândire deodată, sau, mai bine, obiect, întrucât e gândit şi gândit de un spirit, a cărui natură este esenţialmente teleologică”[1].

Mai departe, LALANDE însuşi admite cu URBAN existenţa celor trei elemente psihice, căci recunoaşte că „chiar sentimentul deosebit de simpla tendinţă, implică întotdeauna preexistenţa unor acte cognitive”[2].

1. A. LALANDE, *La théorie des valeurs*. O critică a operelor lui Urban: *Valuation its nature und laws, being an introduction to the general Theory of value*, „Revue philosophique”, 1910, tome LXIX, p. 306.
2. A. LALANDE, *op. cit.*, p. 307.

Desigur că orice subiect, care are un sentiment al valorii, caută să-l realizeze. Realizarea se face prin forţa activă a sufletului, prin voinţă. Realizarea unei valori se face în *bunuri*, care iau forma scopului acţiunilor omeneşti. De aici legătura dintre valoare şi scop.

În privinţa raporturilor dintre scop şi valoare sunt trei păreri : a. valoarea presupune scopul, b. scopul presupune valoarea, c. scopul şi valoarea pot fi separate, pot exista fără vreo legătură între ele. Prima părere e reprezentată de : F. SOMLÓ, von HARTMANN, RICHTER, KREIBIG etc. Astfel, după RICHTER, nu există valoare decât acolo unde este scop voit. Prin urmare, valoarea presupune voinţa unui scop. El afirmă chiar că ordonarea valorilor trebuie făcută după mijloace şi scopuri[1].

Tot aşa, EISLER afirmă că orice valoare presupune un scop, fie individual, fie general.

A doua părere susţine tocmai contrarul, că valoarea e baza scopului. Într-adevăr, voinţa noastră îşi poate pune o mulţime de scopuri, faptul însă că alege numai unele pe care le urmăreşte dovedeşte că ea a fost determinată de anumite motive, între care a existat o luptă. Motivele acestea nu sunt altceva decât valori şi cea mai puternică valoare a determinat alegerea şi impunerea unui anumit scop.

În sfârşit, a treia părere e aceea susţinută de HERMANN SCHWARZ care afirmă că conştiinţa valorii uneori premerge conştiinţei scopului, iar alteori nici nu e întovărăşită de conştiinţa scopului. SCHWARZ face această afirmare, plecând deja de la o curioasă teorie a voinţei. După dânsul, voinţa nu are un obiect şi deci nu are nici reprezentarea unui scop. El neagă astfel părerea generală, admisă de psihologia empiristă, că reprezentările dau voinţei direcţia, obiectul, iar sentimentele intensitatea. După SCHWARZ, noi voim uneori, fără a avea nici un scop – în cazul acesta nu putem admite că reprezentările sunt obiectul voinţei – iar alteori ajungem la ceea ce voim. Tot aşa, sentimentele nu pot da voinţei intensitatea, pentru că foarte adesea noi voim cu destulă intensitate, fără a avea un sentiment tot aşa de intens. SCHWARZ vrea să stabilească *natura instinctivă* a voinţei, adică existenţa unor voliţiuni, care nu sunt determinate de reprezentarea obiectului. El afirmă categoric : faptul că noi credem în mişcarea voinţei noastre după reprezentări, după scopuri, constituie o *minciună a conştiinţei (Eine Lüge des Bewusstseins)*. Această teorie este absolut falsă. Voinţa noastră este determinată de motive şi mobile, deci de reprezentări şi sentimente. Se poate ca elementul intelectual, reprezentativ, care determină voinţa, să fie întunecat, dar el nu lipseşte în nici un caz[2].

1. R. RICHTER, *Einführung in die Philosophie*, III, Auflage, Berlin, 1913.
2. W. WUNDT, cf. *Grundriß der Psychologie*. Motivele şi mobilele sunt numite de Wundt în terminologia germană *Beweggrund şi Triebfeder*.

Prin urmare, revenind la valoare şi scop, după noi, scopul şi valoarea sunt două concepte în foarte strânsă legătură, deoarece valoarea practică e posibilă numai printr-un scop şi în vederea unui scop, iar pe de altă parte orice scop e o valoare, rezultată însă din compararea altor valori. Scopul e o noţiune cu aplicare în viaţa practică, el nu este altceva decât valoarea care a dobândit un conţinut determinat şi care devine realizabilă. Deci scopul e valoare ce se realizează. Pentru alcătuirea unui scop facem un adevărat triaj între diferite valori şi aceea care e recunoscută superioară şi realizabilă devine scop. Scopul este deci într-un cuvânt concretizarea valorii.

„Existenţa, realitatea, este primitoare de valoare, iar scopul e dătător de valoare" cum zice BÄUCH[1].

Din cele studiate până acum reiese clar că valoarea presupune conştiinţa, că nu poate exista valoare decât acolo unde e simţire, judecată, cu un cuvânt funcţiune psihică. Accentuăm aceasta pentru că sunt unii filosofi, care, în cercetarea filosofică a valorii, au alunecat pe o pantă periculoasă, căzând în metafizică. Vom cerceta pe scurt curentele străine psihologiei, curentele metafizice, născute însă din cercetări psihologice sau înrudite cu astfel de cercetări, în problema valorii.

V. Curente străine psihologiei în filosofia valorii

(Curente metafizice)

Vorbind despre concepţia voluntaristă a valorii am stăruit puţin asupra curentului reprezentat de MÜNSTERBERG şi am arătat că el depăşeşte cu totul orice cercetare psihologică, pierzându-se în speculaţii metafizice. MÜNSTERBERG pleacă de la deosebirea dintre *voinţa animalică-instinctivă* şi *voinţa pură,* voinţa liberă. Omul, întrucât posedă o voinţă animalică, stabileşte valori personale, relative şi condiţionate, valori dependente de dorinţele sale subiective, iar întrucât are şi o voinţă pură poate stabili valori absolute necondiţionate, referitoare la eul său. Valoarea necondiţionată nu există în viaţa psihică individuală, nici în cea socială. Pentru MÜNSTERBERG, ca şi pentru SCHOPENHAUER, valoarea necondiţionată este o *voinţă a valorii într-o lume supra-personală*. Această voinţă e autonomă, nu e determinată de plăcere sau neplăcere; aceasta este adevărata voinţă reală. MÜNSTERBERG consideră drept *ireale* valorile personale stabilite prin ajutorul voinţei individual-omeneşti. Voinţa poate fi privită în trei feluri, zice MÜNSTERBERG, şi anume: a. *ca obiect psihologic*, ca fenomen psihofizic; în cazul acesta voinţa se afirmă în lumea existentă externă prin felurite acţiuni; b. ca *o confirmare a eului-subiectiv* al cunoştinţelor; c. ca *partea unei lumi existente independent de noi*, ca o parte a lumii voinţelor supra-individuale.

1. B. BAUCH, *Ethik. Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, p. 250.

Voinţa omenească poate stabili valori adevărate numai întru cât e o parte din această lume de voinţi supra-individuale. Deci *valoarea e satisfacerea unei voinţi cosmice, de sine stătătoare,* care nu e altceva decât *autoafirmarea realităţii*. Valorile absolute sunt cele care rezultă din realizarea voinţei universale.

Vom vedea mai târziu ce sens are această filosofie a lui MÜNSTERBERG, deocamdată ne interesează faptul că MÜNSTERBERG, plecând de la ideea că „valorile aparţin lumii voinţei"[1], caută să dea o explicare metafizică a temeiului valorii. Deci punctul de plecare este psihologic, dar teoria pe care o construieşte este metafizică. Aici este de altminteri şi greşeala teoriei sale.

Tot de la studiul psihologic al valorii porneşte şi ED. VON HARTMANN. El pune valoarea în dependenţă de un scop, afirmând că de calitatea scopului depinde calitatea valorii. Dacă nu există scopuri obiective, nu există nici valori obiective. De aici începe HARTMANN a introduce elemente metafizice şi a transforma psihologia valorii într-o metafizică. El admite existenţa unor scopuri obiective puse de o voinţă obiectivă. Valorile obiective determinate de această voinţă nu au nevoie de o recunoaştere din partea cuiva. HARTMANN admite valori de care noi oamenii nu suntem conştienţi, fie pentru că ele nu afectează voinţa noastră sau o afectează prea puţin, fie că voinţa noastră e în contrazicere cu voinţa obiectivă care pune scopuri. Dacă nu există în lume o voinţă obiectivă, o idee obiectivă, care să pună scopuri obiective, atunci nu poate fi vorba decât de valori subiective, adică de o potrivire a lucrurilor cu scopuri şi valori obiective atunci ce raport există între ele?

HARTMANN admite trei raporturi: a. un raport de *concordanţă*, b. de *coexistenţă*, c. de *contrazicere*[2].

Dacă voinţele individuale sunt derivate dintr-o voinţă absolută, *raportul lor e de concordanţă*, căci ele sunt părţi omogene ale unui tot unitar.

În al doilea rând, dacă voinţele individuale îşi îndeplinesc scopul lor determinându-se după motive conştiente, atunci ele pot coexista ca un scop obiectiv. Dacă însă motivarea conştientă cuprinde în sine şi eroarea, atunci scopurile individuale pot intra în contradicţie cu scopul obiectiv. În care forme de valori se observă concordanţa scopurilor obiective cu cele subiective? Concordanţa lor se vădeşte în valori religioase, morale, estetice şi intelectuale, când spiritul omenesc se îndreaptă către valori supreme deosebite de dorinţele sale. Coexistenţa se manifestă în valori convenţionale, iar contrazicerea, atunci când un individ, de pe o anumită treaptă de individuare, vine în contrazicere cu scopurile unor grade de individuare, de ordine mai înaltă. Când un individ greşeşte în determinarea conştientă a scopurilor sale, el vine în contradicţie cu alte valori obiective, recunoscute ca atare.

---

1. H. MÜNSTERBERG, *Philosophie der Werte* (*Die Werte gehören der gewallten Welt* – in passim).
2. ED. VON HARTMANN, *Der Wertbegriff und der Lustbegriff*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", 1986, Bd. 106, Heft 1.

VON HARTMANN afirmă existenţa necondiţionată a valorilor obiective stabilite de o voinţă obiectivă. Ştiinţa se ocupă cu valorile subiective numai în raporturile lor cu adevăratele valori, care sunt cele obiective. Din misterul valorilor obiective caută ştiinţa să prindă ceva.

Obiecţiunea cea mai de seamă pe care i-o putem aduce lui HARTMANN este că el a neglijat cu totul condiţiunea fundamentală a valorii, anume că ea este un raport funcţional al unui subiect cu un obiect. El afirma existenţa chiar a valorilor independente de o conştiinţă, ceea ce constituie o eroare, căci nu se poate vorbi de valoare decât în legătură cu o conştiinţă. Apoi, e cu atât mai nemulţumitoare concepţia lui VON HARTMANN cu cât ea nu explică în ce mod aceste valori obiective intră în raport cu valorile subiective, cum cunoaşte conştiinţa individuală valorile obiective. De asemenea, nu lămureşte ea nici în ce constau acele valori obiective, care e caracterul lor deosebit de valorile subiective.

Plecând de la aceeaşi legătură între scop şi valoare, un alt filosof, W. OSTWALD, ajunge de asemenea la o teorie metafizică a valorii. OSTWALD, din faptul că noţiunea scopului şi valorii este şi în biologie, deduce că ideea valorii „e strâns legată cu viaţa şi condiţionată de particularităţile vieţii”[1].

Scopul însă nu este numai în lumea organică, ci şi în cea neorganică. Aceasta este tema pe care încearcă OSTWALD să o dovedească, plecând de la consideraţii mecanice. Orice fiinţă e un complex de energie. Energia e substanţa generală pe care au căutat filosofii să o determine în mod pur raţional. Fenomenele energetice sunt fenomene de travaliu. Procesele vieţii nu sunt altceva decât fenomene energetice, căci fiinţele sunt numai nişte complexe energetice staţionare – nu stabile – adică elementele lor nu sunt schimbătoare în esenţă, ci numai forma fenomenală în care se manifestă ele e schimbătoare. Energia se mişcă liber şi în transformările sale se disipează. OSTWALD afirmă aceasta pe baza *legii disipării* în teoria mecanică a căldurii, afirmată de W. THOMSON. THOMSON a afirmat că echilibrul de temperatură se stabileşte prin trecerea căldurii de la un corp mai cald la altul mai rece şi acest fenomen l-a înglobat sub legea generală a disipaţiunii. De aici deduce OSTWALD că „tot ceea ce se întâmplă în lume constă într-o disipare a energiei liber existente”[2]. Deci viaţa întreagă e un proces disipativ de energie şi cu cât energia e întrebuinţată pentru scopuri mai mari şi mai bune cu atât viaţa e mai înaltă.

Care este atunci scopul din lumea anorganică? Este economisirea energiei – răspunde OSTWALD. Scopul oricărei fiinţe este împiedicarea disipării energiei şi întrebuinţarea ei în interesul vieţii, iar mijlocul pentru aceasta e ordinea.

De aceea problema centrală a culturii trebuie să fie, după OSTWALD, organizarea energiei libere. În legea disipării energiei sunt izvoarele conceptului

1. W. OSTWALD, *Der energetische Imperativ*, Leipzig, 1912, p. 55.
2. W. OSTWALD, *op. cit.*, p. 73.

valorii, afirmă OSTWALD. „Această lege stabileşte baza şi, cu aceasta, forma generală a valorilor"[1]. Valoarea supremă, care se impune, este economisirea energiei. OSTWALD formulează această valoare, imitând pe KANT, într-un *imperativ energetic*, care sună astfel: „nu risipi energia, apreciaz-o"[2]. Valorile sunt obiective energetice. Ele se nasc atunci când „există un plus sau un minus de trebuinţă şi când, prin aceasta, este dorită schimbarea unui obiect cu altul"[3]. Astfel, pentru OSTWALD evoluţia e o continuă valorificare a energiei. Ea aduce fericirea, căci imperativul energetic este identic cu formula fericirii. Imperativul energetic tinde să fie regula generală a acţiunii omeneşti.

Din scurta expunere a teoriei valorii, după OSTWALD, vedem că, pornind de la un fenomen psihic, s-a ajuns la un sistem complet de metafizică, care nu are nici o legătură cu psihologia. OTTO GRANZEV crede că OSTWALD are un mare merit prin faptul că a pus fundamentul valorii mai adânc decât se pusese până acum. Pentru noi, sistemul energetic, filosofia valorii energetice a lui OSTWALD este absolut neadmisibilă. În primul rând, premisa de la care pleacă el este fundamental greşită. Nu putem vorbi despre scop decât acolo unde este conştiinţă, deci nu putem introduce acest concept în lumea anorganică. Vom vedea mai târziu, în alt capitol special, care e domeniul de aplicaţie a scopului şi cum se alcătuiesc scopurile. Pe lângă aceasta, OSTWALD vorbeşte de valori ca ceva obiectiv, de valori pe care noi le apreciem şi astfel el studiază procesul de apreciere al valorilor în realizare, nu însă fenomenul subiectiv al constituirii valorii. Desigur că domeniul anorganic, precum şi cel organic, de îndată ce sunt obiecte de cunoştinţă, intră într-un sistem logic de valori, dar aceste valori logice, valori de cunoaştere, nu sunt tot una cu fenomenul psihic al valorii.

Am menţionat aceste direcţii metafizice în problema valorii, pentru a da o idee cât mai completă de modul cum e tratată această chestiune.

Noi am stabilit că fenomenul valorii e un fenomen psihic, *un sentiment, care întovărăşeşte o judecată şi care caută să realizeze obiectul său sub forma unui scop*. Omul stabileşte însă valori diferite după împrejurările exterioare sau după dispoziţiile sale sufleteşti. Mulţimea şi varietatea valorilor nu este un semn de anarhie căci ele se pot grupa, pot fi clasificate după un anumit criteriu, stabilindu-se astfel o ierarhie armonioasă, o scară de valori. Cum se pot ordona deci aceste valori şi după ce criteriu?

VI. Clasificarea valorilor

O clasificare nu este numai o ordonare, o grupare de idei pentru a înlesni travaliul ştiinţific, ci ea trebuie să servească unei teorii, să constea din judecăţi

1. W. OSTWALD, *op. cit.*, p. 59.
2. *Idem*, p. 85 (*Vergeude keine Energie, verwerte sie*).
3. W. OSTWALD, *Philosophie der Werte;* OTTO GRANZEV, *Wollen und Werten*, 1913.

adevărate pentru ca prin gruparea şi subordonarea lucrurilor să se poată alcătui o teorie a lor. În acest scop noi ne-am propus a face o clasificare, care să contribuie la lămurirea punctului nostru de vedere în problema valorii. S-au făcut numeroase clasificări ale valorii, după diferite criterii, de altminteri foarte variabile.

Clasificările făcute le putem grupa în mai multe clase, după criteriile lor. Criteriile după care s-au grupat valorile sunt următoarele: a. *valabilitatea* valorilor; b. *calitatea* lor; c. *subiectul* lor; d. *motivele* ce au determinat valorile; e. *obiectul* lor; f. *facultatea* psihică din care izvorăsc valorile; g. *sfera lor de aplicare*.

După criteriul valabilităţii, adoptat de F. SOMLÓ, KRUEGER, MÜNSTERBERG, MEINONG, MEYER, se deosebesc *valori relative* şi *absolute, subiective* şi *obiective*. Al doilea criteriu, adoptat de EHRENFELS, KREIBIG, COHN, deosebeşte *valori pozitive şi negative, valori proprii* şi *efecte*. Al treilea criteriu e acela adoptat de KREIBIG, care admite *valori autopatice, heteropatice* şi *ergopatice*, după cum subiectul este *individul, o altă persoană străină* sau, în sfârşit, *ceva nepersonal*. Un alt criteriu e acela al motivelor valorilor. După acest criteriu, H. SCHWARZ deosebeşte *valori accidentale-tranzitorii* şi *valori ale persoanei proprii*. Al cincilea criteriu e acela al obiectului valorilor, un criteriu general, după care avem atâtea grupe câte valori sunt în domeniul cunoştinţei şi al acţiunii, deci *valori economice, etice, juridice, politice* etc. Al şaselea criteriu *e facultatea psihică*, în care se crede că valorile îşi au izvorul lor. FONSEGRIVE, de exemplu, deosebeşte trei feluri de valori: *valori sensibile, sentimentale* şi *cognitive*, după cum sunt rezultate din senzaţii, sentimente sau inteligenţă. În sfârşit, al şaptelea criteriu grupează valorile după *sfera lor de întindere* în: *valori individuale, sociale* şi *cosmice* sau în *valori elementare* şi *ideale*.

Vom cerceta pe scurt grupele de valori stabilite şi valoarea criteriilor după care au fost grupate ele, pentru a vedea care dintre criterii e cel mai just sau, când nici unul nu e satisfăcător, care poate fi criteriul general valabil.

1. După primul criteriu există valori relative şi absolute, subiective şi obiective. Prin valori relative sau subiective se înţeleg valorile determinate de sentimentul individual şi valabile numai pentru subiect. MEINONG afirmă că orice valoare este relativă într-un dublu înţeles: a. e relativă întru cât se naşte prin relaţia posibilă cu un subiect, deci presupune un subiect, şi b. întru cât obiectul e aşa fel constituit, încât cineva e afectat de el, deci o relativitate provenită din constituţia diferitelor obiecte. MEINONG combate astfel existenţa valorilor absolute, pe când alţii le admit (SOMLÓ). Relative, subiective, condiţionate sunt valorile întrucât valabilitatea lor se întinde numai asupra individului. Pot exista însă şi valori absolute. Caracteristica unei valori absolute este *generalitatea*, spre deosebire de valorile relative, care sunt individuale. Valoarea absolută trebuie însă să fie generală pentru toate lucrurile posibile, pe care le

gândim noi şi în toate împrejurările. Acestea fiind caracterele valorii absolute, rezultă de la sine că nu poate exista decât o singură valoare absolută, deoarece dacă ar fi două sau mai multe, nu ar putea fi amândouă generale pentru orice subiect şi obiect, în orice împrejurări, ci ar trebui să fie circumstanţe, în care să fie generală o valoare şi alte împrejurări în care să fie generală cealaltă valoare. Bineînţeles că prin existenţa valorii absolute nu afirmăm independenţa de orice subiect căci această condiţie psihologică a valorii este o supoziţie necesară oricărei teorii empirice-psihologice. KANT a arătat că nu există cunoştinţă fără un subiect, de aceea deci nu poate fi vorba de o valoare absolută în sens transsubiectiv, ci de o valoare absolut valabilă pentru orice subiect conştient.

2. După al doilea criteriu există valori pozitive şi negative, valori scopuri şi valori efecte. Prin valori pozitive şi negative se înţelege plăcerea sau neplăcerea. Această împărţire nu este altceva decât denumirea valorilor după perechea de sentimente elementare ce le indică, plăcere şi durere. De asemenea, după cum tindem spre realizarea unui lucru pentru el însuşi sau în vederea altui scop, avem valori primare sau proprii şi valori derivate sau efecte. Valorile ce nu derivă din altele sunt numite şi valori *imediate*. Ele sunt scopuri în sine. Acelea însă care derivă din altele se numesc valori derivate sau mediate. Un lucru dorit pentru sine însuşi este o valoare-scop, o valoare proprie, iar când e dorit ca mijloc pentru un scop, atunci e o valoare-mijloc; EHRENFELS întrebuinţează expresiunile *Eigenwerth* şi *Wirkungswerth* pentru a denumi valoarea scop şi mijloc. IONAS COHN le numeşte *valori intensive* şi *consecutive*, pentru motivul că atunci când un lucru are valoare în sine, noi apreciem intensitatea sentimentului, pe care ni-l deşteaptă în noi. În cazul însă când acel lucru n-are valoare proprie, noi apreciem relaţia lui cu alte obiecte şi atunci valoarea sa e o consecinţă a relaţiei sale cu aceste obiecte. Între valori-scopuri şi valori-efecte poate fi un raport de reciprocitate, căci se poate foarte bine ca un scop să fie, la rândul său, mijloc pentru alt scop. Astfel, dacă ilustrăm aceasta printr-un exemplu, vedem că pentru PLATON, statul era realizarea unei idei supreme, era o valoare scop; pentru HEGEL, de asemenea, statul reprezintă divinizarea a ceea ce e pământesc, pe când pentru HOBBES statul e numai un mijloc pentru a păzi libertatea tuturor indivizilor, deci o valoare-efect. Sau tot aşa *ştiinţa*. Unii văd în ea un scop suprem, o valoare absolută (SPINOZA), alţii văd numai un mijloc pentru acţiune, pentru cucerirea naturii. Acestea ne dovedesc că valorile omeneşti se transformă, căci mijloace pot deveni scopuri şi scopurile pot deveni mijloace, deoarece omul îşi creează mereu scopuri şi valori noi. Acest raport dintre valoare-scop şi valoare-mijloc, valoare imediată şi valoare mediată e foarte important deoarece el „condiţionează conceptul de normă” [1].

---

1. H. HÖFFDING, *La pensée humaine. Ses formes et ses problèmes*. Paris, 1981, p. 245.

3. În al treilea rând, s-au clasificat valorile după subiectul lor. Astfel MEYER[1] deosebeşte *valori proprii* şi *valori străine* sau *egocentrice* şi *altrocentrice*. În primul fel de valori noi exprimăm relaţii între obiecte şi propriile noastre sentimente şi dorinţi subiective ce pot fi satisfăcute, pe când în al doilea fel se arată relaţiile obiectelor cu sentimente referitoare la alţi indivizi (altruismul).

Tot din acest punct de vedere stabileşte KREIBIG trei grupe de valori, şi anume: *valori autopatice*, *hetero* şi *ergopatice*. Valorile autopatice sunt acelea care au ca subiect individul ce valorifică. Obiectul acestor valori poate fi orice conţinut psihic, orice lucru care are vreun raport cu subiectul. Fundamentul valorilor autopatice e sentimentul pozitiv de plăcere, e iubirea de sine. Drept cele mai importante valori autopatice considera KREIBIG *valorile igienei*. Igiena are o sumă de norme timologice, care tind către realizarea principiului celei mai mici dureri şi celei mai mari plăceri. Acest fundament al valorilor autopatice nu duce la un *panegoism* psihologic, cum s-ar putea deduce, decât dacă s-ar face din el singurul fundament al valorii. Valorile heteropatice sunt acelea care au subiect deosebit de ego, şi ergopatice, al căror subiect nu e o persoană, ci o idee, o instituţie, un produs al minţii etc.

4. O altă clasificare e aceea a lui H. SCHWARZ. El deosebeşte două feluri de valori în primul rând, şi anume: *valori accidentale-tranzitorii* şi *valori ale persoanei proprii*[2]. Ce sunt aceste valori? SCHWARZ susţine că în psihicul uman e ceva permanent, care constituie propriu-zis persoana. Acest ceva e permanent în comparaţie cu anumite fenomene schimbătoare din suflet. Asemenea stări sunt mai ales sentimentele. Valorile date de aceste stări sunt: *plăcerea* şi *neplăcerea*, care apar şi dispar fără a atinge personalitatea în esenţa sa. Acestea sunt valorile accidentale-tranzitorii. Celelalte valori, care ating personalitatea, sunt valori personale. Motivele care determină valorile accidentale sunt impulsiuni sensibile, şi anume dorinţa şi aversiunea; pe când valorile personalităţii sunt determinate de motive superioare. Valorile sunt o creaţiune a voinţei, dar se poate ca voinţa să aibă ca scop o persoană străină nouă şi atunci valorile produse sunt altrocentrice. Aceste valori pot fi *altruistice*, când ele sunt determinate de ideea binelui semenilor noştri, sau *inaltruiste-ideale*, când n-au ca obiect o persoană (ca ştiinţa, frumuseţea etc.) sau *sociale*, când se are în vedere binele tuturor.

Valorile accidentale le consideră SCHWARZ ca fiind egale cu ceea ce LIPPS numeşte *valori materiale* (*Sachwert*)[3].

---

1. H. MEYER, *op. cit.*, *Eigenwertvorstellungen* şi *Freundwertvortstelungen*.
2. H. SCHWARZ, *op. cit.* Autorul întrebuinţează termenii: *Zustandswert* şi *Personwert*. Noi am tradus aceşti termeni, referindu-ne mai mult la explicarea lor.
3. H. SCHWARZ, *op. cit.*, nota 124. Vom vedea mai târziu dacă e justă această apropiere pe care o face Schwartz între *Zustandswert* şi *Sachwert*.

5. A cincea clasificare, după obiectul valorilor, deosebeşte *valori economice, etice, juridice, politice, estetice* etc. Aceasta nu este propriu-zis decât o enumerare a diferitelor grupe de valori, iar nicidecum o clasificare.

6. A şasea clasificare deosebeşte *valorile după facultăţile psihice*. Astfel, FONSEGRIVE distinge : valori sensibile, sentimentale şi cognitive sau intelectuale.

Valorile sensibile se deosebesc de cele sentimentale prin aceea că „plăcerea sensibilă e situată în timp şi localizată în spaţiu, durează puţin şi ocupă un loc mic. Ea nu rezultă decât din jocul unui singur organ şi nu se simte decât acolo"[1].

Valoarea sentimentală „durează mai mult şi nu se localizează. Ea e simţită în fiinţa întreagă"[2].

Nu trebuie să interpretăm textual cuvintele autorului „localizată în spaţiu", căci e vorba numai de însuşirea valorilor sensibile de a exprima calitatea stărilor noastre organice, viaţa fizică, care ocupă un loc în spaţiu – pe când valorile sentimentale denotă unitatea reprezentărilor noastre, intensitatea vieţii psihice.

Valorile intelectuale sau cognitive sunt acelea care se referă la adevăr. Totuşi, toate aceste trei valori, izvorâte din surse diferite, toate sunt rezultate ale *vieţii omului*, zice autorul. Ele arată organizarea vieţii omeneşti fizice şi psihice.

Intelectul nu e ceva izolat, de aceea filosofia valorilor are avantajul de a se prezenta ca o filosofie a omului integral. E o filosofie a vieţii[3].

7. Al şaptelea criteriu e sfera de întindere a valorilor, de unde rezultă : *valori individuale, sociale* şi *cosmice*, precum şi *elementare* şi *ideale*. Această clasificare aparţine lui HÖFFDING. După cum valorile privesc pe individ, el fiind obiectul lor, sau societatea sau cosmosul, ele sunt individuale, sociale, cosmice.

Valorile elementare sunt acelea a căror sferă de întindere e limitată la un obiect prezent şi sensibil, iar ideale acelea ce se întind asupra unor obiecte nesensibile, independente de condiţii exterioare. De fapt această clasificare are drept criteriu obiectul valorii, dar HÖFFDING însuşi a denumit acest criteriu „al întinderii", al sferei, şi de aceea l-am considerat şi noi ca atare.

Toate clasificările enumerate au criterii diferite, de unde rezultă numeroasele clase de valori. Pentru a putea stabili, în aceste clasificări, o unitate, o sistematizare, avem nevoie de un criteriu unitar şi numai de unul singur. Criteriul, pe care noi îl considerăm cel mai admisibil, cel mai unitar şi care face posibilă o clasificare generală a valorilor e acela al *elementelor predominante în valori*. O valoare rezultă sau numai din personalitatea individuală a cuiva, independent de orice influenţă socială, sau din societate. Un individ trăieşte în societate, e

---

1. G. FONSEGRIVE, *Recherches sur la théorie des valeurs*, „Revue Philosophique", 1910, p. 569.
2. G. FONSEGRIVE, *op. cit.*, p. 569.
3. G. FONSEGRIVE, *op. cit.*, tome LXX, p. 75.

supus ei şi ca atare alcătuieşte valori determinate de societate, cu elemente sociale. După acest criteriu vom avea două mari clase de valori, şi anume: 1. *valori hiperpersonale,* în care punem valorile logice şi matematice; 2. *valori sociale*, care cuprind toate celelalte valori. Într-adevăr, în logică şi matematică, singură gândirea individuală determină valorile, societatea nu poate influenţa în formarea acestor valori. Nu am numit totuşi *personale* primul fel de valori, pentru a evita orice amfibolie, pentru a nu lăsa să se înţeleagă prin personal aportul vreunui element subiectiv.

Cu problema clasificării valorilor am terminat cercetarea propriu-zis psihologică a valorii. Nu am mântuit însă cercetarea problemei valorii, întrucât chestiunile cele mai importante alcătuiesc o reţea de alte probleme referitoare direct la valoare. După noi, valoarea nu poate fi adevărat întemeiată numai pe baze psihologice, pentru că ea este ceva mai mult decât un act psihic. Ea este un *postulat logic, care are o manifestare şi o expresie psihologică.*

Valoarea este ceva supraempiric, iar subiectul psihologic este numai purtătorul acestei valori. Nu se poate reduce problema valorii numai la psihologie, pentru că în cazul acesta nu ar mai putea fi vorba de valori logice absolut valabile. Valorile întemeiate pe baza psihologiei sunt foarte relative, pentru că ele depind de constituţia psihică a indivizilor. Pe lângă acestea psihologia este o ştiinţă a faptelor şi ca atare nu poate întemeia valoarea; ea nu poate explica decât fenomenul subiectiv-trăit al valorii, dar nu este în stare să lămurească obiectivitatea valorii cunoaşterii, necesitatea valorilor logice, precum nu poate concepe nici valorile formale, valorile independent de realităţile cu care sunt legate. Psihologia nu admite conceptul valorii fără legătură cu vreun conţinut imediat. Pentru cercetarea psihologică, valoarea e un fenomen în timp, cu o formă şi un conţinut determinat.

Într-un cuvânt, cercetarea psihologică a valorilor a dus de cele mai multe ori la un psihologism care a împiedicat adevărata întemeiere a valorii. Generalitatea valorii vom încerca a o stabili pe baza consideraţiunilor logice şi de teoria cunoaşterii. De aceea logica valorii este, pentru noi, adevăratul şi singurul punct just de întemeiere a valorii. Psihologia valorii ne-a servit numai pentru a explica fenomenul trăit al valorii.

B. Logica valorii

Am arătat în introducerea acestui studiu că mai mulţi filosofi au văzut neajunsurile cercetărilor psihologice şi de aceea s-au gândit la o altă întemeiere a valorii. Nici unul însă dintre dânşii nu a ajuns la concepţia logică a valorii. Am văzut că unii au făcut din valoare un element metafizic, alţii un element practic. Windelband şi cu Rickert s-au ridicat deasupra consideraţiilor psiho-

logice, încercând o întemeiere logică a valorii, dar au trecut repede, căci au alunecat pe panta metafizicii, făcând dintr-un element logic al cunoaşterii un element metafizic, constitutiv al obiectelor. Logica valorii este, pentru noi, logica procesului de cunoaştere, în care valoarea are rolul principal, în deosebire de analiza metafizică a obiectelor. Cercetând deci valoarea din punct de vedere logic, ne vom opri aici, nu vom face din ea un element constitutiv al iraţionalului sau, mai bine zis, nu vom deriva din ea iraţionalul, aşa cum au făcut RICKERT şi WINDELBAND. Aceasta este marea deosebire între modul cum înţelegem noi valoarea şi modul de întemeiere a valorii de către idealiştii transcendentali. Vom arăta mai departe, la locul cuvenit, şi alte deosebiri, care dovedesc în mod evident că asemănarea dintre noi şi idealiştii transcendentali există numai în punctele de plecare în cercetarea valorii.

Pentru noi, întreaga cunoştinţă omenească implică valoarea. După cum gândim conform unor anumite legi, a identităţii, a contradicţiei şi nu le putem înlătura, aşa nu putem avea cea mai elementară cunoştinţă propriu-zisă fără ideea valorii. Când vorbim de cunoştinţă propriu-zisă bineînţeles că ne referim la cunoştinţele superioare, dobândite prin activitatea de comparare a unor conţinuturi psihice. Valoarea este cea mai fundamentală supoziţie a gândirii şi a cunoştinţei. Punctul de plecare al logicii valorii e cu totul deosebit de acela al psihologiei, căci logica studiază valoarea ca un element apriori pe când pentru psihologie valoarea e de natură empirică. Punctul de vedere psihologic cercetează valoarea în raporturile sale cauzale, pe când logica se ocupă de valoarea valorii pentru cunoaştere. Psihologia se ocupă de fenomenul valorii numai întru cât e realizabil şi în directă legătură cu viaţa activă, pe când logica studiază valoarea în cunoaştere ca element logic. În mod firesc, ne punem întrebarea : ce dă cunoştinţei noastre caracterul de cunoştinţă ? Răspunsul la această problemă este afirmarea unei valori, care face din nişte date subiective o cunoştinţă obiectivă. Valoarea aceasta implicată în orice act de cunoaştere este adevărata putere creatoare a cunoaşterii. De ce natură este valoarea, factorul creator al cunoaşterii, care sunt caracterele acestei valori ? Răspunsurile la aceste probleme sunt diferite. Totuşi, foarte mulţi filosofi au admis valoarea ca bază a întregii noastre cunoştinţe, deşi nu au tras apoi toate consecinţele ce derivă din premisa pusă de dânşii. Noi vom încerca să dovedim că valoarea este o condiţie logică a cunoştinţei generale omeneşti şi, ca atare, că nu există nici un domeniu în care să nu fie afirmată valoarea. Prin *condiţie logică* înţelegem acea condiţie fără de care nu se poate gândi un concept sau o judecată. Valoarea e un element logic necesar pentru alcătuirea conceptelor şi judecăţilor. Gândirea noastră, fiind o activitate de relaţie între diferite conţinuturi reprezentative, poate avea diferite înfăţişări, diferite forme de expresie. Aceste forme sunt *judecata şi conceptul*. Judecata exprimă procesul de cunoaştere al gândirii, iar conceptul cunoştinţa gata. Deci *judecata* şi *conceptul* sunt numai stadii diferite ale aceleiaşi funcţiuni

logice, ale funcţiunii de relaţie a diferitelor conţinuturi psihice. În gândirea antică, conceptul era scopul alcătuirii judecăţilor, pe când în gândirea contemporană conceptele sunt mijloace elemente ale judecăţii sau, cum se exprimă *Höffding*: „gândirea antică se servea de judecăţi pentru a forma concepte", iar cea „modernă se serveşte de concepte pentru a ajunge la judecăţi"[1].

Într-adevăr, PLATON şi SOCRATE considerau ca ţintă a cunoaşterii de a alcătui concepte, pe când gândirea modernă alcătuieşte judecăţi prin concepte, pentru a exprima raporturi între reprezentări. Dacă vom dovedi că valoarea e un element constitutiv al conceptului şi judecăţii, vom putea stabili temeiurile logicii valorii, deoarece toată cunoştinţa noastră se rezolvă în concepte şi judecăţi.

I. Valoarea ca element al conceptului şi judecăţii

Termenul de concept poate avea trei sensuri: un sens *psihologic*, altul *logic* şi un al treilea *ştiinţific-metafizic*. Conceptul în sens psihologic e o reprezentare ce a dobândit generalitate. Conceptele psihologice sunt concrete, căci ele trezesc în minte o anumită imagine corespunzătoare reprezentării. Propriu-zis aceste concepte sunt reprezentări, imagini-tip. Acest concept e foarte schimbător şi are o însemnare pur empirică. Conceptul logic e acel conţinut de gândire ce poate fi dobândit prin analiza unui act de gândire logic. Conceptele sunt în genere rezultatul unei contopiri, al unei sinteze aperceptive, or, o asemenea sinteză e un act de gândire. Conceptele de relaţie, de însuşiri şi stări sunt asemenea concepte logice. În acest sens logic, conceptul e elementul gândirii. În al treilea sens e considerat conceptul ca rezultat al unei cunoştinţe, al unui şir de judecăţi. Acest sens al conceptului e de natură ideală. Conceptul este, în cazul acesta, ţinta tendinţei noastre de cunoaştere, e tabloul desăvârşit al cunoştinţei lucrurilor. De aceea cunoştiinţele noastre despre lucruri ar fi complete când am avea concepte ultime, care să arate esenţa lucrurilor. În această privinţă SIGWART zice: „întreaga noastră cunoaştere şi-ar fi ajuns scopul când ar fi stabilit un sistem de concepte, în care ar fi cuprins fără rest tot ceea ce există după esenţa sa"[2]. În modul acesta, conceptul adevărat ar fi expresia lucrurilor. Conceptul ştiinţific-metafizic e punct final în dezvoltarea gândirii. Tot punct final este însă şi conceptul logic, căci gândirea noastră începe cu el, ca element al judecăţii, şi sfârşeşte cu cel ştiinţific. E vorba însă aici de final în mod regresiv în ceea ce priveşte conceptul logic, adică de un rezultat al analizei gândirii, pe când la conceptul ştiinţific e vorba de un rezultat sintetic al unei construcţii a gândirii, ce porneşte de la date sensibile.

---

1. H. HÖFFDING, *La pensée humaine*, p. 129.
2. CH. SIGWART, *Logik*, I, Bd. IV, Auflage, Tübingen, 1911, p. 331.

a. În toate aceste trei înţelesuri, conceptul presupune valoarea. Din punct de vedere psihologic esenţa conceptului e generalitatea, pe care o dobândeşte o reprezentare. Problema ce ni se pune imediat e : de ce a dobândit generalitate o anumită reprezentare faţă de altele ? Răspunsul dat vădeşte tocmai necesitatea introducerii valorii, căci dobândeşte generalitate acea reprezentare, care cuprinde sub sine mai mulţi indivizi, mai multe reprezentări parţiale. În alcătuirea conceptelor avem a face cu un proces de generalizare şi de abstracţiune, căci trebuie să alegem caracterele esenţiale şi generale ale reprezentărilor. Această alegere a esenţialului o facem prin abstracţiune. Abstragem caractere comune şi esenţiale mai multor reprezentări apoi generalizăm acest esenţial pentru a avea noţiunea, conceptul. Dar chiar ideea de esenţial presupune valoarea. Deoarece ideea de esenţial în alcătuirea conceptelor e o idee a valorii, urmează că valoarea e un element logic indispensabil conceptului.

În sensul logic, conceptul e echivalent cu elementul judecăţilor valabile. Conceptele sunt elemente ale gândirii logice, care vrea să stabilească relaţiuni valabile între conţinuturi psihice. Gândirea logică cuprinde în sine şi convingerea valorii conţinuturilor psihice, prin urmare elementele ei, conceptele sunt factorii de înfăptuire a acestei convingeri. Esenţa logică a conceptului constă tocmai în valoarea sa pentru o mulţime de obiecte nepercepute, deşi el e rezultatul abstracţiunii dintr-un număr restrâns de percepţiuni. Conceptele simplifică conţinutul realităţii empirice, reducând diversitatea cea mare din lumea fizică, şi aceasta în baza ideii de *esenţial*, care e o valoare. În ceea ce priveşte conceptul ştiinţific-metafizic, credem că este evident elementul valorii. Conceptul în acest sens luat cuprinde în sine ideea de valoare a realităţii, valoarea de existenţă. De exemplu : să presupunem că cunoştinţa noastră a ajuns în sfârşit să formeze conceptul absolut al *vieţii* sau al *materiei* ; acestea ar fi conceptele existenţiale supreme, din care ar deriva toate celelalte, ele ar fi valorile prin care am explica toate fenomenele. Ele ar fi conceptele adevărurilor supreme, întrucât ar fi expresia esenţei lucrurilor. În această direcţie caută acum ştiinţele naturii să stabilească valori-concepte generale necondiţionate, explicative ale naturii.

Conceptele presupun ideea de valoare în alcătuirea lor, dar nu numai atât, ci ele sunt chiar valori constitutive ale cunoştinţei în genere. *Categoriile*, conceptele tipice, sub care se pot grupa toate celelalte forme conceptuale, sunt numai nişte aspecte sub care poate fi privită realitatea. Categoriile sunt valori care dau cunoştinţei caracterul ei de obiectivitate şi generalitate. Începând cu PITAGORA, care a formulat prima tabelă de categorii – din care el făcea elementele metafizice constitutive ale naturii – continuând apoi cu ARISTOTEL, la care categoriile capătă şi un *sens logic* (pe lângă cel metafizic) şi continuând cu KANT, categoriile se afirmă din ce în ce mai mult ca nişte *valori-tip* pe baza cărora se construieşte cunoştinţa.

Dacă aceste categorii sunt valori logice, ele dau totuşi nişte impulsiuni pentru formarea unor noţiuni cu valoare de realitate chiar. Aşa se explică tendinţa tuturor ştiinţelor de a formula concepte ultime.

Totuşi, această tendinţă a ştiinţelor naturii e considerată de unii ca irealizabilă. Astfel, RICKERT afirmă că în cunoaşterea conceptuală a naturii, deci în alcătuirea de concepte-valori absolute, întâmpinăm două mari greutăţi : a. diversitatea obiectelor ce se oferă cunoaşterii, b. imposibilitatea de a percepe un obiect în totalitatea sa, din cauza diversităţii infinite de relaţii cu alte obiecte. Lucrurile sunt într-o continuitate infinită, cu aspecte particulare, care, cu necesitate, nu pot fi prinse în concept. În conceptele-valori ale ştiinţelor naturii nu e cuprinsă individualitatea, or, realitatea constă din indivizi. De aici conchide RICKERT că între concept şi realitatea empirică e o adevărată prăpastie [1]. Asupra valorii acestei concepţii vom reveni mai departe. Ceea ce ne interesează, pentru moment, din această concepţie, e tocmai combaterea conceptului-valoare ultimă în ştiinţele naturii.

b. Am văzut deci că conceptul presupune valoarea. Rămâne să cercetăm acum dacă valoarea e în orice judecată, dacă este un element logic indispensabil. Judecata poate fi studiată din două puncte de vedere, şi anume : din *punct de vedere psihologic* şi din *punct de vedere logic*. Psihologia judecăţii are ca temă, în principiu, de a arăta ce este judecata ca realitate psihică, care sunt supoziţiile psihologice ale ei, precum şi raportul judecăţii cu alte realităţi psihice. Fenomenele psihice curg în timp, de aceea psihologia judecăţii trebuie să considere judecata numai ca un fenomen temporal. Cu totul altă temă are logica judecăţii care se ocupă cu judecata numai întru cât ajută sau nu la cunoştinţă. Considerarea logică a judecăţii face abstracţie de orice fenomen psihic subiectiv. Psihologia se ocupă cu judecata din punct de vedere al *existenţei* sale, iar logica cu *sensul judecăţii*. Pentru logică, judecata nu e un fenomen temporal, ci o valoare. Primul care a studiat judecata din punct de vedere psihologic e BRENTANO. El a considerat judecata ca un fenomen ireductibil, ca un element al vieţii psihice. Teoria psihologică a judecăţii se ocupă mai mult de conţinutul judecăţii. Conţinutul reprezentativ, care e la baza judecăţii poate fi în *intuiţie* şi în *gândire*. În intuiţie sunt date acele conţinuturi a căror determinare se poate face numai individual. Aceste conţinuturi sunt la baza judecăţilor de percepţie (*Wahrnehmungsurteile*), unde obiectul e un fenomen perceput de fiecare individ. Judecăţile al căror obiect e dat de gândire sunt adevăratul obiect al logicii. Acestea sunt judecăţile conceptuale (*Begriffsurteile*) deoarece elementele, din care iau naştere, nu sunt percepţii individuale, ci concepte.

1. H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, II, Auflage, Tübingen, 1913.

Teoriile logice asupra judecății se pot reduce la patru tipuri principale: a. *teoria legăturii reprezentărilor (Verknüpfungstheorie)*; b. *teoria identității*; c. *teoria imanenței*; d. *teoria valabilității*.

Prima teorie consideră funcțiunea judecății ca activitate de legare a două reprezentări, a unui subiect cu o altă reprezentare predicat-obiect. După această teorie, orice judecată este sintetică. Ca o subspecie a acestei teorii poate fi considerată teoria lui WUNDT, care consideră judecata ca rezultat al activității de descompunere a unei reprezentări totale în două reprezentări parțiale. Teoria lui WUNDT afirmă și operația analizei și a sintezei în judecată. Astfel, când formulăm judecata: *soarele luminează*, nu avem concepte separate: soarele și lumina, pe care le legăm, ci o singură reprezentare totală: *soarele*, din care abstragem un caracter, o reprezentare parțială – lumina – pe care o legăm apoi de reprezentarea totală – soarele.

A doua teorie vrea să explice temeiul unirii a două reprezentări. Ea consideră posibilă legătura a două reprezentări pe baza identității lor. În cazul acesta judecata este numai un act de identificare sau de egalizare a două reprezentări. Așa concepe judecata SIGWART.

A treia teorie e aceea a imanenței. După această teorie, ambele elemente ale unei judecăți sunt supuse în raport laolaltă întrucât sunt imanente unul altuia. B. ERDMANN reprezintă această teorie. Toate aceste trei teorii enunțate au în comun faptul că reduc judecata numai la legătura unor elemente pe temeiuri diferite, neoprindu-se deloc asupra acestei legături chiar dintre reprezentarea subiect și obiect.

Cu funcțiunea judecății, oricare ar fi ea (de identificare, de separare etc.), cu aprecierea legăturii stabilite se ocupă a patra teorie, aceea a valabilității. Această teorie are caracteristic faptul că afirmă că în funcționarea judecății este inerentă și *cunoștința valabilității acestei legături*. Deci, după această teorie, judecata constă în *recunoașterea,* în *aprobarea* sau *respingerea* legăturii elementelor. După noi, această concepție e cea mai justă. În cele ce urmează vom arăta că prin acest mod de a înțelege judecata se implică valoarea. O asemenea încercare poate fi considerată drept rezultatul unei confuziuni între studiul logic al judecății și metafizică, unde se pune problema realității obiectului judecății. WUNDT chiar afirmă în logica sa că teoriile ce consideră în judecată elementul valabilității, confundă *constituirea* și *funcțiunea judecății* cu reflexiunea asupra valorii judecății, ce formează obiectul unui alt domeniu [1]. De fapt însă chestiunea se pune cu totul altfel căci nu e o reflexiune asupra valorii judecății constituite, ci se afirmă că nu e posibilă chiar constituirea judecății fără elementul valorii. În antichitate, *stoicii* au susținut că judecata e aprobarea dată unei

1. W. WUNDT, *Logik*, Bd. I.

reprezentări ; această aprobare e un act de voinţă. Astfel introduc stoicii în judecată elementul recunoaşterii, al aprobării.

Printre scolastici, OCCAM a deosebit *actus aprehensivus*, ce e perceperea, de *actus judicativus*, aprobare sau dezaprobare, care constituie esenţa judecăţii. Printre moderni, BRENTANO a afirmat că funcţiunea constă în a aproba sau a respinge un conţinut reprezentativ. După el, recunoaşterea e un act de afirmare a realităţii, care se exprimă prin judecăţi existenţiale. Tot aşa, în filosofia lui MEINONG, este esenţial pentru alcătuirea judecăţii elementul convingerii. După dânsul, orice judecată presupune o *convingere* în primul rând şi în al doilea rând orice judecată este luarea unei poziţiuni între afirmare şi negare. El zice textual : „ambele sus-numite momente, convingerea şi atitudinea în poziţia lui *da* şi *nu*, le găsesc fără excepţie la tot ceea ce are pretenţia de a se numi judecată"[1]. Fără aceste două elemente nu există o judecată propriu-zisă.

Astfel se poate să existe momentul afirmării sau al negării, dar să lipsească momentul convingerii ; în cazul acesta nu avem o judecată, ci ceea ce numeşte MEINONG o *accepţiune ipotetică*. Aceste accepţiuni sunt domeniul intermediar între reprezentare şi judecată, ele sunt ceva mai mult decât reprezentările, dar în acelaşi timp ceva mai puţin ca judecăţile. MEINONG consideră chiar accepţiunea ipotetică ca „un fel de limită a judecăţii caracterizată prin valoarea nulă a intensităţii convingerii"[2].

Afirmarea sau negarea, convingerea, ca element al judecăţii, constituie valoarea. Aceeaşi părere o dezvoltă RICKERT, care consideră cunoştinţa teoretică ca o atitudine faţă de valoare, ca o afirmare sau negare în judecată. Întreaga noastră cunoştinţă constă din judecăţi, iar judecăţile sunt purtătorul adevărului. RICKERT afirmă că o reprezentare e într-adevăr o cunoştinţă numai prin afirmare sau negare, iar afirmarea sau negarea se face prin judecăţi. Deci, din punct de vedere logic cunoştinţa e afirmare sau negare, e o valoare. Valoarea care e implicată în judecăţi e nemijlocită şi necondiţionată de timp. Această valoare, nefiind temporală, e oarecum independentă de conţinutul conştiinţei individuale ; noi însă părem dependenţi de ea. Ea se înfăţişează prin urmare cu un caracter de necesitate necondiţionată. Această necesitate o numeşte RICKERT o necesitate a gândirii şi o pune la baza tuturor judecăţilor. În modul acesta afirmă dânsul o necesitate a judecăţii, care depinde de o valoare transcendentă, de un *imperativ teoretic* (*Sollen*). RICKERT zice : „ceea ce conduce judecata mea şi cu aceasta conştiinţa mea e sentimentul nemijlocit că eu trebuie să judec aşa şi nu altfel"[3]. Prin urmare, cunoştinţa e recunoaşterea unei valori transcendente a unui *imperativ*.

---

1. A. MEINONG, *Über Annahmen*, II, Auflage, Leipzig, 1910, p. 4.
2. A. MEINONG, *op. cit.*, p. 344.
3. H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, II, Auflage, 1904, p. 115.

Conţinutul acesta al judecăţii nu are nici început, nici sfârşit în timp, deci nu e de natură psihică, căci orice realitate psihică e temporală, dar nu e nici de natură fizică; atunci urmează că nu e ceva real (fizicul şi psihicul epuizează sfera realului). Acest ceva nereal e imperativul, valoarea transcendentă[1]. Vom vedea mai departe ce înseamnă real şi nereal la RICKERT. LIPPS de asemenea e nevoit să recunoască o valoare obiectivă la baza judecăţii. Chiar A. RIEHL, care limitează valoarea numai la domeniul vieţii practice, recunoaşte că esenţa judecăţii constă în elementul de valoare. Judecata, care poate consta dintr-o descriere, o povestire, o informaţie, nu devine judecată decât prin conştiinţa despre adevărul conţinutului judecăţii. Prin urmare, judecata e deosebită foarte mult de simpla activitate de reprezentare. Fenomenul reprezentării poate fi o supoziţie a judecăţii, aşa cum e şi conceptul, dar nu exprimă esenţa judecăţii. RIEHL zice, vorbind despre judecată, „ea nu poate fi concepută nici ca o legătură de concepte, nici ca descompunerea unei reprezentări totale în concepte, deşi şi una şi alta pot alcătui supoziţiile sale. Ea se arată mai mult înrudită cu acele acte psihice, pe care noi le numim cu numele general de apreciere"[2]. Prin urmare, judecata nu este altceva decât raportarea conţinutului reprezentat sau gândit la conştiinţa realităţii sau adevărului. Mai departe, RIEHL de asemenea spune textual: „a judeca înseamnă a sesiza un conţinut reprezentativ ca real sau adevărat"[3]. Prin urmare, RIEHL recunoaşte elementul valorii ca fiind esenţial pentru judecată. Totuşi el greşeşte asimilând această valoare cu valorile practice.

JOHN STUART MILL afirma, de asemenea, că orice judecată exprimă o valoare. După dânsul, un singur nume nu spune nimic, o relaţie însă între două nume exprimă o afirmare sau o negare, o credinţă sau o necredinţă într-o valoare[4].

Pe lângă aceştia, SIGWART afirmă că esenţa adevărată a judecăţii nu constă numai în unificarea diferitelor reprezentări, ci orice judecată trebuie să aibă încă un element, anume *conştiinţa valabilităţii obiective a acestei unificări făcute*. Această conştiinţă a valorii nu se bazează pe corespondenţa legăturilor subiective, stabilite între conţinuturi psihice, cu raporturile existenţelor obiective, ci se bazează pe necesitatea acestei unităţi, care necesitate este şi ea determinată de constanţa reprezentărilor. Prin urmare, judecata nu este numai o legătură subiectivă de reprezentări şi concepte, ci e şi o credinţă în valoarea raporturilor stabilite. S-ar părea, după unele afirmări, că SIGWART nu admite afirmarea şi negarea, ca element al judecăţii. Într-adevăr, el deosebeşte judecăţile negative de toate celelalte feluri de judecăţi prin aceea că în ele avem pe

1. H. RICKERT, *Urteil und Urteilen*, „Logos", Bd. III, Heft II, 1912.
2. A. RIEHL, *Beiträge zur Logik*, II, Auflage, Leipzig, 1912, p. 17.
3. A. RIEHL, *op. cit.*, p. 17.
4. J.S. MILL, *System der deductiven und inductiven Logik*, übersetzt von Schiel, II, Auflage, cap. IV, „Von den Urteilen".

lângă cele trei elemente: subiect, predicat, copula şi un al patrulea element, anume negarea, care e o atitudine de opunere la încercarea de a face o sinteză a subiectului cu obiectul.

Totuşi, aceasta ne pare mai mult o neclarificare, sau mai bine o nelămurire a lui SIGWART. Dacă el n-ar fi admis valoarea – afirmarea sau negarea – ca elemente ale judecăţii, n-ar mai afirma că judecăţile problematice nu sunt decât nişte încercări nedesăvârşite de judecăţi. De altminteri, SIGWART spune textual că „un raport care nu afirmă nimic şi lasă libertatea ca contrariul său să fie adevărat nu poate fi nici un fel de judecată"[1].

În deosebire de aceşti filosofi, care admit valoarea ca un element al judecăţii, sunt alţii care neagă aceasta. De pildă, LOTZE[2] crede că esenţa judecăţii constă numai în stabilirea unei legături între un subiect şi un obiect; afirmarea sau negarea le consideră dânsul ca două judecăţi auxiliare, deosebite, care au menirea de a arăta valabilitatea predicatului.

Alţii însă au considerat valoarea, care se vădeşte în judecată, ca un element practic. Astfel, WINDELBAND deosebeşte *judecăţi* şi *critici (Urteil – Beurteilung)*. În judecăţi, noi stabilim un raport între două conţinuturi reprezentative sau între două concepte, iar în critici se stabileşte un raport al conştiinţei ce critică cu obiectul său. Deci avem, pe de o parte, în judecăţi, expresia unor raporturi între reprezentări sau concepte, iar pe de alta – în critici – expresia unui raport al sintezei reprezentărilor cu conştiinţa ce judecă.

Prin urmare, aprobarea sau dezaprobarea, deci atitudinea de valoare, nu este decât în critici, nu şi în judecăţi. Dar nu se poate opri aici WINDELBAND, ci merge mai departe şi afirmă că toate judecăţile sunt alcătuite în baza unor critici, deoarece judecăţile sunt considerate ca adevărate sau false, sunt afirmate sau negate. El recunoaşte că „întrucât gândirea noastră e îndreptată către cunoştinţă, către adevăr, toate judecăţile noastre sunt imediat supuse unei critici, care corespunde sau valorii, sau lipsei de valoare a legăturii reprezentărilor stabilite prin judecată"[3].

Aşadar, există şi după WINDELBAND în judecăţi un element de valoare, dar natura sa nu e pur teoretică. Fiind silit să recunoască această valoare, WINDELBAND ajunge la concluzia că judecăţile noastre au un caracter practic. Recunoaşte însă ca judecăţi pur teoretice numai *judecăţile problematice*, unde nu avem decât un raport de legătură a unor reprezentări, unde nu se are în vedere valoarea de adevăr a acestei legături. Vom discuta şi chestiunea valorii în judecăţile problematice mai pe urmă.

Asemănător cu WINDELBAND este şi I. BERGMANN. BERGMANN deosebeşte trei feluri de cunoştinţe după izvoarele lor, şi anume: *cunoştinţe intuitive, repre-*

1. CHR. SIGWART, *Logik*, IV, Auflage, Tübingen, 1911, Bd. I, p. 243.
2. H. LOTZE, *Grundzüge der Logik*.
3. W. WINDELBAND, *Was ist Philosophie ? Präludien*, Bd. V., p. 31.

zentative şi *reflexive*. Primul fel de cunoştinţe au ca izvor *intuiţia*, care constă într-o unitate a datelor sensibile. *Intuiţia e astfel o funcţie sintetică a spiritului*. Judecata este – după BERGMANN – o critică, o valorificare, căci prin judecată se arată dacă sinteza făcută în intuiţie şi analiza în reprezentare e valabilă sau nu. Deci judecata e o reflexiune asupra reprezentării, o valorificare a ei. Valoarea care intră în judecată nu este însă de natură teoretică, ci practică, zice BERGMANN. El afirmă că valoarea nu este numai „o funcţiune a inteligenţei, întrucât e opusă voinţei, ci e o manifestare a sufletului, la care ia parte şi natura practică a sa, facultatea dorinţei" [1]. Astfel, valoarea în judecată apare, după aceşti doi gânditori citaţi mai sus, ca un element practic.

În contra acestei practicizări a elementului valorii se ridică SIGWART, care nu admite natura practică voluntară a valorii. Afirmarea şi negarea nu sunt raporturi practice. SIGWART lămureşte aceasta printr-un exemplu sugestiv. El zice : „După cum voinţa de a nu face ceva ce ne vatămă sănătatea se bazează pe cunoştinţa teoretică a ceea ce e folositor sau nu sănătăţii, tot aşa din voinţa de a cunoaşte adevărul nu rezultă că valoarea în judecată e un act de voinţă" [2]. Într-adevăr, voinţa de valoare, care se manifestă prin atitudinea de afirmare sau negare, e o voinţă de adevăr, care e o valoare teoretică, nu o voinţă de valoare utilă, de valoare realizată în viaţa practică. Valoarea este practică atunci când e determinată de un raport cu viaţa noastră individuală, în care nu se poate să nu avem în vedere trebuinţele vieţii, pe când valoarea teoretică e absolut independentă de orice raport cu scopuri practice. Orice judecată constă în afirmarea valorii de adevăr. Se poate ridica însă o obiecţiune, anume că sunt judecăţi în care nu găsim nici o afirmare sau negare, *judecăţile problematice*. Aceste judecăţi sunt, după WINDELBAND, nişte legături de reprezentări, asupra valorii cărora nu se spune nimic deoarece nu avem temeiuri suficiente nici pentru afirmare, nici pentru negare. La aceste judecăţi avem o suspensiune a valorificării, a criticii, *o influenţă critică*. WINDELBAND consideră, după cum am arătat, valoarea ca un element practic, de aceea acest fel de judecăţi sunt, după dânsul, singurele judecăţi teoretice.

În contra acestei teorii se ridică SIGWART, care afirmă că nu poate fi vorba decât de cunoştinţă afirmativă sau negativă. Dacă nici nu afirm, nici nu neg, nu am o cunoştinţă a lucrurilor, ci „numai o cunoştinţă a neputinţei mele subiective, deci numai o judecată asupra mea, nu asupra subiectelor propoziţiei" [3].

Pentru a lămuri chestiunea mai bine trebuie să facem o distincţie între judecata privită din punctul de vedere al logicii formale şi judecata din punctul de vedere al teoriei cunoaşterii. Din punctul de vedere formal judecăţile

1. I. BERGMANN, *Reine Logik*, Berlin, 1879, p. 46.
2. CHR. SIGWART, *Logik*, Bd. I, cap. „Die Verneinung".
3. CHR. SIGWART, *Logik*, p. 245.

problematice sunt ca toate celelalte judecăţi, pentru că nu spun nimic despre valoarea conţinutului judecăţii. Din acest punct de vedere priveşte SIGWART judecata atunci când consideră judecăţile problematice ca nişte încercări nereuşite de judecată.

Noi credem însă că judecăţile problematice conţin şi ele un element de valoare. Judecata problematică exprimă o posibilitate, or, de îndată ce se stabileşte o posibilitate, noi avem credinţa în posibilitatea legăturii unor reprezentări, în putinţa unei afirmări a adevărului. Judecăţile problematice nu afirmă însă o valoare decât în anumite condiţiuni, care nu-şi găsesc nici o expresie în forma raportului subiect-predicat. Aceasta se poate vădi mai bine prin faptul că o judecată problematică poate deveni asertorică. [...] * Prin urmare, judecăţile problematice exprimă credinţa în posibilitatea valorii. Ele exprimă o valoare condiţională.

c. Am stabilit deci că valoarea este un element al oricărei judecăţi. Se impune însă acum o nouă problemă, şi anume: de ce orice judecată are un element de valoare? Care este raţiunea acestui fenomen? Explicarea, desigur, nu poate fi decât faptul că orice judecată tinde să fie cunoştinţă. Judecata îşi are raţiunea sa de existenţă numai întru cât ne dă cunoştinţe, căci toate judecăţile vor să fie judecăţi de cunoaştere. Prin urmare, fenomenul logic al valorii e strâns legat cu acela al cunoaşterii. De aceea germanii vorbesc chiar de logică ca o disciplină inseparabilă de teoria cunoaşterii (*Erkenntnistheoretische Logik*). Judecata e o formă de manifestare a gândirii. Cunoştinţa nu este altceva decât gândirea la care se adaugă convingerea realităţii conţinuturilor gândirii. Deşi conceptul gândirii e mai abstract decât acel al cunoştinţei, totuşi ambele concepte sunt foarte strâns legate. Într-o judecată avem o atitudine faţă de valoarea de adevăr a legăturilor conţinuturilor psihice, pe când în cunoştinţă e o atitudine faţă de realitatea acelor conţinuturi. Sunt unii care nu fac chiar nici o deosebire între logică şi teoria cunoaşterii. Astfel, RICKERT afirmă că logica şi teoria cunoaşterii au acelaşi obiect, nefiind deosebite [1]. În realitate însă nu trebuie confundate aceste două discipline foarte legate între ele. Logica e ştiinţa formei generale a gândirii, pe când teoria cunoaşterii se ocupă cu elementele obiective oarecum ale funcţiunii de cunoaştere.

Judecata, tinzând către cunoştinţă, implică valoarea. Logica noastră e o logică a cunoaşterii, nu e o logică a unor forme fără vreo legătură cu un obiect. De aceea astăzi logica e considerată ca „ştiinţa celor mai simple raporturi ale obiectelor gândirii şi ca un fel de matematică a cunoştinţei" [2].

Am arătat că valoarea este un element constitutiv al conceptului şi judecăţii, care sunt numai stadii diferite în procesul de cunoaştere. În concept şi judecată

---

*. Pasaj lipsă atât în ediţia publicată în 1945, cât şi în aceea din 1973.

1. H. RICKERT, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*, „Kant-Studien", Iulie, 1909.

2. A. RIEHL, *Logik und Erkenntnistheorie. Kultur der Gegenwart*, 1908, p. 76.

avem a face şi cu valoarea de realitate, de existenţă. În judecată noi exprimăm în mod formal o valoare, pe când în cunoştinţa gata, noi creăm chiar o realitate. Pentru noi, cunoştinţa implică conştiinţa realităţii conţinuturilor judecăţii, iar gândirea, credinţa într-o valoare fără o formă concretă.

Rudolf Eisler consideră cunoştinţa ca „o judecată cu caracter de adevăr, o judecată justă din punct de vedere al conţinutului, valabilă, o judecată al cărei conţinut e real"[1]. De asemenea, Theodor Lipps afirmă necesitatea unei valori necondiţionate pentru construcţia cunoştinţei. El susţine că realitatea întreagă constă din elemente care se condiţionează unele pe altele, de aceea pentru unitatea lor trebuie să existe o realitate necondiţionată. Întreaga noastră cunoştinţă e un sistem de valori, care şi ele se condiţionează ca şi elementele realităţii şi care au şi ele la bază o valoare absolută necondiţionată. Cunoştinţa omenească porneşte de la date pur subiective şi operează cu ele, ea construieşte obiecte de experienţă şi ştiinţe pe baza valorii, pe care o presupune în anumite concepte, care generalizează sinteza subiectivă de impresiuni. Nu s-ar putea construi cunoştinţa dacă n-ar exista valori logice postulate care să se impună minţii noastre.

Se impune însă acum o problemă : dacă judecata are ca element valoarea, atunci cum rămâne cu deosebirea curentă ce se face între *judecăţi existenţiale* şi *judecăţi de valoare ?* Răspunsul la această problemă, după noi, este : deosebirea între ele se menţine, dându-se însă alt sens termenului *existenţial*, după cum se va vedea din cele ce urmează.

II. Procesul de cunoaştere şi de valorificare a valorilor

Din faptul că orice judecată cuprinde valoarea ar rezulta că nu există judecăţi existenţiale. Sunt unii care chiar afirmă acest lucru. Astfel, F. Somló susţine că orice judecată existenţială este o judecată de valoare, şi anume „o judecată absolută de valoare sau o judecată de valoare a adevărului"[2]. Judecata existenţială cuprinde o *valoare* şi un *datum de impresiuni*. Toate judecăţile au aceste două elemente, de aceea Somló vorbeşte de „aşa-zise judecăţi existenţiale". El nu admite decât deosebirea între *judecăţi de valoare absolută* şi *non-absolută*, căci orice judecată e o aplicare a unei anume valori, a valorii de adevăr.

Rickert reduce şi dânsul judecăţile existenţiale numai la judecăţi de valoare, deoarece orice judecată *nu este altceva decât recunoaşterea unei valori transcendente, a unei valori-imperativ* (*Sollen*). În deosebire de aceştia, Durkheim consideră deosebirea dintre judecăţi existenţiale şi judecăţi de valoare ca justă. El deosebeşte judecăţi ce exprimă relaţii între fapte date, pe care le numeşte

1. R. Eisler, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1907, p. 26.
2. F. Somló, *Der Wertproblem*, „Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik".

judecăţi existenţiale sau *de realitate*, cum e, de exemplu, judecata: volumul gazelor variază în raport invers cu presiunea ce o suferă, – şi judecăţi ce arată un raport cu un subiect conştient cărora DURKHEIM le dă numele de *judecăţi de valoare*. Ba chiar admite dânsul judecăţi care exprimă o valorificare, dar care de fapt nu sunt judecăţi de valoare. De exemplu, judecata: prefer repaosului activitatea, este, după DURKHEIM, o judecată de realitate, deoarece arată numai cum ne comportăm faţă de unele obiecte. DURKHEIM recunoaşte totuşi că atât în judecăţile existenţiale, cât şi în cele de valoare avem cam aceleaşi elemente, că între aceste două feluri de judecăţi nu este diferenţă de natură. Astfel, în judecata de valoare avem, ca şi în cea existenţială, tot o relaţie între doi termeni daţi, căci judecata de valoare exprimă relaţia unui lucru cu un ideal, care şi el este tot o realitate în felul său. Pe de altă parte, afirmă DURKHEIM, orice judecată existenţială nu se poate constitui decât prin limbaj, care este un produs al colectivităţii, după cum sunt şi conceptele nişte construcţii ale spiritului, nişte idealuri. Deşi avem cam aceleaşi elemente în ambele feluri de judecăţi, spune DURKHEIM, totuşi ele nu se pot reduce una la alta. Asemănarea lor provine din faptul că ele sunt opera uneia şi aceleiaşi facultăţi. Deşi orice judecată exprimă idealuri, totuşi acestea sunt de natură diferită. Astfel sunt unele idealuri ce nu au alt rol decât să exprime, aşa cum sunt ele, realităţile asupra cărora se aplică. Acestea sunt judecăţile de realitate. Altele însă „transfigurează realităţile la care se raportă", acestea sunt judecăţile de valoare. Prin urmare, judecăţile existenţiale analizează realitatea, pe când judecăţile de valoare arată sub ce faţă poate fi privită realitatea[1].

H. MEYER încă face deosebire între judecăţile existenţiale şi cele de valoare. El afirmă că judecăţile existenţiale devin judecăţi de valoare numai atunci când adevărul e considerat ca o valoare, ca fiind într-o relaţie funcţională cu un sentiment al valorii.

După noi, de asemenea, există deosebire între judecăţile existenţiale şi cele de valoare. Noi considerăm valoarea ca o supoziţie logică a gândirii. Adevărul este valoarea supremă către care tind judecăţile noastre. Toată cunoştinţa nu este decât un *proces de cunoaştere a valorilor*, întrucât judecăţile noastre exprimă grade de probabilitate, de adevăr. Acest proces de cunoaştere ne dă *valorile teoretice explicative, valorile de cunoaştere*, a căror expresie o găsim în judecăţile existenţiale. Prin judecăţile existenţiale trebuie să înţelegem toate judecăţile ştiinţifice, toate judecăţile de adevăr, nu în sensul că ar exprima o existenţă, ceva independent de orice relaţie cu valoarea, ci un grad de adevăr obiectiv, o cunoştinţă pe care noi o obiectivăm, considerând-o în afară de orice act de valorificare. Acesta e sensul pe care îl dăm noi termenului *existenţial*. În

1. E. DURKHEIM, *Jugements de valeur et jugements de réalité*, „Revue de Métaphysique et de Morale", 1911.

general, când se vorbeşte de judecăţi existenţiale se înţeleg acele judecăţi ce au ca obiect ceva determinat de o cauză exterioară cu totul subiectului, un produs al unui factor transcendental, dar, după noi, ideea de obiect nu e ideea unui lucru, ci a unei relaţii foarte generale, a unui principiu de valoare.

Aceste judecăţi în care noi constatăm şi explicăm valori sunt deosebite de judecăţile în care noi valorificăm valorile în vederea unui scop practic. Când vorbim de judecăţi de valoare, noi înţelegem prin ele acele judecăţi în care apreciem, valorificăm – în vederea realizării practice – valori exprimate prin judecăţile existenţiale. Judecăţile de valoare sunt expresia unui al doilea proces, anume a *procesului de valorificare a valorilor*, sau, cum ziceam altundeva, a unui *proces de cunoaştere a valorilor*[1]. De ce se pare totuşi că în judecăţile existenţiale nu avem valori ? De ce judecăţile acestea parcă exprimă numai ceva exterior nouă ? Aceasta se explică uşor prin faptul că valoarea de cunoaştere are un *caracter obiectiv*. Acest caracter de obiectivitate provine din faptul că noi considerăm valoarea nu numai ca un act psihic, ci simţim oarecum şi constrângerea ei. Valoarea de cunoaştere, adevărul, este pentru noi un *postulat logic* cu putere de constrângere. Alcătuirea cunoştinţei coincide cu construirea obiectului ei, aşa că valoarea, deşi e un element al conştiinţei, pare că există în afară de noi, în obiecte. Prin urmare, avem pe de o parte un *proces de cunoaştere al valorilor*, un proces teoretic, ce se îndeplineşte prin judecăţi existenţiale, iar pe de altă parte un *proces de valorificare a valorilor*, un proces practic, a cărui expresie sunt judecăţile de valoare.

Desigur însă că valoarea ocazionează valorificarea şi judecata de valoare. Meinong face deosebire între *raport de valoare,* atitudine de valoare, care nu e altceva decât valorificare, şi *valoare*. El însă nu cercetează aceste procese din punct de vedere logic. După Meinong, valorificarea e de natură psihologică, iar valoarea e o însuşire durabilă a unui obiect, independentă de faptul că gândesc sau nu la el. Meinong comite totuşi marea greşeală de a considera valorificarea chiar ca un element al valorii, întrucât afirmă că valoarea e produsul aplicării unui raport de valoare la o realitate de o anumită formă şi calitate, deşi mai târziu susţine că raportul de valoare este numai *simptomatic* pentru valoare, nu constitutiv. Rickert consideră şi dânsul valorificarea ca un proces diferit de valoare şi defineşte chiar valorificarea ca o legătură a valorii cu realitatea.

Acei ce deosebesc valoarea de valorificare nu au sesizat însă domeniul valorii şi nici însemnarea specială a valorificării. Alţii au redus chiar valoarea la valorificare. În sfârşit, unii au combătut existenţa oricărui element logic în procesul de valorificare. Astfel, Benedetto Croce neagă judecăţilor de valoare natura lor logică. După dânsul judecăţile de valoare nu sunt judecăţi reale, căci

1. P. Andrei, *Procesul de cunoaştere şi recunoaştere a valorilor*, „Studii sociologice şi etice", Iaşi, 1915.

ele nu exprimă un act de gândire, ci un sentiment de plăcere sau durere. După CROCE, judecăţile de valoare nu pot avea existenţă logică, deoarece ele sunt sau *tautologii,* sau *absurdităţi logice*. De exemplu: când zic „A este aşa cum trebuie să fie" – este o adevărată tautologie, căci dacă A este, înseamnă că este aşa cum trebuie să fie. Dacă zic însă „A este aşa cum nu trebuie să fie" e o adevărată absurditate logică, căci dacă A este, el este aşa cum trebuie să fie, deoarece nu poate fi altfel. Nu poate fi un act logic acela de a nega unui lucru existent existenţa sau de a-i tăgădui existenţa chiar în momentul în care afirmăm acel lucru[1].

Greşeala pe care o comite aici CROCE este următoarea: nu face deosebire în judecăţile luate mai sus ca exemple între cele două sensuri ale cuvintelor „cum trebuie să fie". Judecata „A este aşa cum trebuie să fie" nu conţine o afirmare existenţială, ci o valorificare, şi nu este o tautologie, deoarece nu e vorba de existenţa lui A ca realitate, ci de sensul, de valabilitatea acestor realităţi. A poate exista, dar valoarea ce i se atribuie poate să nu fie aceea pe care ar trebui s-o aibă.

CROCE afirmă că judecăţile de valoare sunt expresia unui sentiment referitor la o judecată. Pentru acest motiv el înlocuieşte termenul de judecată de valoare prin *„expresia valorii"*. Această expresie a valorii nu e logică-teoretică, ci e o „cognitio sensitiva sive aesthetica". Prin urmare, CROCE consideră exteriorizarea teoretică a valorificării ca un *act estetic*. Pentru acest motiv el propune chiar înlocuirea termenului *judecată de valoare* prin expresia valorii. Judecata de valoare nu contribuie la cunoştinţa obiectului şi conţinutul ei nu are nici o legătură cu vreo activitate logică, ci e de natură estetică.

Din cele expuse, vedem că BENEDETTO CROCE tăgăduieşte orice legătură între procesul de cunoaştere al valorilor şi cel de valorificare. Valorificarea însă implică tendinţa de realizare practică a valorilor. De îndată ce considerăm valoarea ca un motor al vieţii, atunci o şi valorificăm. Noi cunoaştem nu numai valorile ce conduc acum acţiunile noastre, ci ne gândim şi la acelea *ce ar trebui* să ne călăuzească, deci comparăm mai întâi valorile între ele şi apoi le comparăm cu o valoare supremă.

Această comparare a valorilor în vederea realizării constituie valorificarea. Noi stabilim astfel două procese: un proces de cunoaştere a valorilor şi altul de valorificare. Dacă primul proces s-ar reduce la cel de-al doilea, atunci valoarea ar fi numai un act psihic temporal şi ştiinţa valorii ar fi o simplă parte a psihologiei. Valoarea, într-adevăr, e strâns legată cu valorificarea, ea nu se confundă însă cu dânsa. RICKERT afirmă că „valoarea aparţine ca valoare într-o sferă cu totul alta de concepte decât valorificarea reală şi cuprinde deci şi o

1. B. CROCE, *Über die sogenannten Wert-Urteile*, „Logos", Bd. I, 1910, Heft I.

problemă cu totul alta"[1]. Rickert însă face din procesul de cunoaştere al valorilor un proces metafizic. După el, valorificarea nu e o existenţă psihică, deoarece depăşeşte o astfel de existenţă, referindu-se la valori, care, după Rickert, sunt dincolo de realitate; dar valorificarea nu e nici valoare, căci ea numai indică valori. Valorificarea uneşte deci două domenii separate: realitatea şi valoarea. Prin valorificare noi nu avem numai o simplă *stabilire a unei existenţe*, nici numai o înţelegere a valorii, ci avem un act al subiectului cu privire la valoare. Cu alte cuvinte, Rickert recunoaşte oarecum natura practică a valorificării.

De asemenea, G. Mehlis face o deosebire între valoare şi valorificare. El defineşte valorificarea ca o „determinare a valorii unui obiect"[2]. Pentru această determinare e necesară o valoare, pe baza căreia să se facă aprecierea.

Münsterberg, fără a distinge procesele deosebite de noi, încă face deosebire între valoare şi valorificare. După dânsul, valorile aparţin lumii transcendente, lumii voinţei supraomeneşti, iar valorificările aparţin lumii asupra căreia se raportează voinţa[3].

Cu totul deosebită de această părere a noastră este concepţia lui Xenopol, care afirmă clar că conceptul valorii nu poate avea decât sensul de valorificare, de evaluare dintr-un punct de vedere subiectiv, individual[4]. Vom analiza mai departe pe larg concepţia lui Xenopol. El face însă o confuzie între cunoaşterea unei valori ca atare, ceea ce e un proces de natură teoretică, şi valorificarea unei valori din anumite puncte de vedere.

Din cele expuse mai sus se vede că, pentru noi, *valorificarea este un proces practic de recunoaştere a unor valori sub anumite forme de realitate în vederea unor anumite scopuri*. Valorificarea este cercetarea concordanţei, potrivirii, dintr-o valoare mijloc şi altă valoare scop, pe care o considerăm ca ceva realizabil.

Din cele două procese deosebite de noi, procesul de cunoaştere al valorilor e general, existent în toate domeniile cunoştinţei omeneşti. Chiar clasificarea ştiinţelor pare a se fi făcut tocmai pe baza acestei noţiuni. S-au deosebit *ştiinţe ale spiritului (noologice)* şi *ştiinţe ale naturii* (cosmologice), primele având de a face cu fenomene de valoare, secundele fiind pur obiective. Astfel, W. Dilthey, vorbind despre temeiul ştiinţelor spiritului, arată că aceste ştiinţe trebuie să cuprindă *cunoştinţa realităţii, stabilirea de valori, determinarea unor scopuri* şi *darea de norme*, deoarece viaţa social-istorică pleacă de la conceperea realităţii către determinarea de valori şi apoi pune scopuri, pentru ajungerea cărora fixează anumite reguli. Vedem deci că Dilthey consideră valoarea ca un caracter

1. H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, „Logos", Bd. I, Heft I, 1910, p. 12.
2. G. Mehlis, *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*, Berlin, 1915, p. 201.
3. H. Münsterberg, *Philosophie der Werte*, passim.
4. A.D. Xenopol, *Der Wertbegriff in der Geschichte*, 1906.

propriu ştiinţelor spiritului[1]. Concepţia general răspândită este că ştiinţele spiritului sunt *teleologice*, pe când ştiinţele naturale sunt *cauzale* excluzând valoarea. Aceasta însă nu e just, căci, după cum am arătat, orice cunoştinţă e un sistem de judecăţi în care se exprimă o relaţie de valoare între fenomene sau lucruri. Întregul sistem al ştiinţelor naturii se referă la o valoare, la valoarea de adevăr, deci tind şi ele la realizarea unei valori. Orice gândire a noastră are un caracter finalist, de aceea ea va imprima această nuanţă teleologică în orice domeniu de cunoştinţă.

Wundt chiar, care face deosebire între viaţa psihică şi fenomenele fizice pe tema creşterii energiei psihice – în baza *principiului rezultantelor* şi al *sintezei creatoare*[2] – admite că noţiunea de valoare este în toate ştiinţele. El spune textual: „chiar o astfel de ştiinţă teoretică ca fizica nu poate fi lipsită de judecăţi de valoare, întrucât ea atribuie diferitelor fenomene şi legi, după valabilitatea lor generală şi după importanţa lor pentru legătura fenomenelor naturii, o valoare diferită"[3].

De aceea, nu valoarea este temeiul deosebirii între cele două feluri de ştiinţă. Între ele există două deosebiri:

1. *o deosebire de obiect*, căci ştiinţele spiritului se ocupă cu viaţa sufletească, ca ceva intern, iar ştiinţele naturii cu natura exterioară nouă, obiectivată;

2. *o deosebire de metodă*. Benno Erdmann afirmă că metoda pe care se bazează ştiinţele naturii e *variaţia experimentală* sau observaţia matematică instrumentală a ceea ce ne oferă percepţia sensibilă, pe când ştiinţele spiritului au ca metodă *empatia*, pătrunderea în viaţa spirituală a altcuiva.

De aceea ştiinţele naturii au drept scop numai derivarea legilor naturii, abstracţie făcând de tot ceea ce aparţine vieţii sufleteşti. Erdmann deosebeşte ştiinţele naturii de acelea ale spiritului prin faptul că în ştiinţele naturii noi *cunoaştem* natura externă, pe când în ştiinţele spiritului noi *înţelegem* viaţa sufletească a altcuiva[4]. Dar putem spune că în ştiinţele naturii noi *cunoaştem intelectual valori*, pe când în ştiinţele spiritului, în special în ştiinţele sociale-culturale, noi stabilim valorificări în care intră emoţionalitatea şi voliţiunea noastră, deci înţelegem sufletul semenilor noştri, care desăvârşesc aceleaşi valorificări şi luptă pentru ele.

Prin urmare, cunoştinţa noastră, în genere, implică valoarea şi, ca atare, nu poate avea temei deosebirea dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului pe tema valorii – ci pe tema obiectului şi a metodei.

---

1. W. Dilthey, *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Berlin, 1905.
2. W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, cap. „Prinzipien der psychichen Kausalität", Bd. III.
3. W. Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, p. 33.
4. B. Erdmann, *Erkennen und Verstehen*, Berlin, 1912.

RICKERT încearcă chiar să înlocuiască această deosebire a ştiinţelor prin o alta, căci toate ştiinţele ce s-ar mărgini la obiecte reale, în sensul teoriei cunoaşterii, ar aparţine ştiinţelor naturii, şi atunci sub acest concept ar intra psihologia şi istoria. RICKERT deosebeşte *ştiinţe ale naturii* şi *ştiinţe ale culturii*, însă după un criteriu mai complex, despre care vom vorbi în curând.

Dacă orice cunoştinţă conţine valoarea ca element constitutiv, atunci în mod firesc se impune spre cercetare *problema obiectivităţii*. Cum sunt cunoştinţele noastre obiective, dacă ele cuprind un element subiectiv? Această problemă însă e în strânsă legătură cu altele, la care trebuie să răspundem imediat, şi anume: *ce înseamnă obiectivitate? Ce e realitatea? Raportul dintre realitate şi valoare ce formă îmbracă el?* În genere, deosebim două concepţii asupra raportului dintre realitate şi valoare: 1. *monismul*, care încearcă să reducă valoarea la realitate, sau invers, realitatea la valoare, şi 2. *dualismul*, care admite *coexistenţa valorii şi realităţii*. Vom arăta încercările făcute de a se reduce realitatea la valoare, pentru a se putea stabili *o concepţie monistă*, precum şi piedicile care se opun la aceasta.

III. Raportul dintre valoare şi realitate

Orice cunoştinţă a noastră e bazată pe credinţa în existenţă, în realitate. Dar obiectele sunt ele oare fără nici o legătură cu noi? Ceea ce ne pare obiectiv existent, independent de noi, nu cumva e ceva tot de natură subiectivă? Realitatea şi valoarea sunt două lucruri deosebite şi fără legătură între ele sau nu? Răspunsurile date acestei probleme sunt foarte variate. Sunt unii care au făcut o separaţie absolută între realitate şi valoare. Aşa sunt FRISCHEISEN-KÖHLER, DILTHEY, WUNDT. FRISCHEISEN-KÖHLER afirmă existenţa lumii valorilor pe lângă realitate. El spune textual: „valorile către care e îndreptată tendinţa omului, care dau sens şi importanţă acţiunilor sale *nu sunt*, ci *au valoare (sind nicht, sondern gelten)*"[1]. În general, filosofii realişti au stabilit acest dualism exagerând separaţiunea dintre existenţă şi valoare. Pentru aceşti filosofi, realitatea e ceva exterior nouă, ceva ce ne constrânge şi ni se impune, iar valoarea e o atitudine subiectivă şi dependentă de noi.

Acest dualism dintre valoare şi realitate a fost înlăturat de către curentul filosofic *idealist transcendental*.

Ideea fundamentală a idealismului transcedental este reducerea realităţii la valoare. După această concepţie, realitatea dată nu este altceva decât prelucrarea ideii unei valori absolute, care ar fi adevăratul obiect al cunoştinţei. Rădăcina realităţii ar fi deci o necesitate absolută şi exclusivă, un imperativ valoare absolut. Vom discuta pe larg această încercare a lui RICKERT, COHEN, CASSIRER etc.

---

1. FRISCHEISEN-KÖHLER, *Wissenschaft und Wirklichkeit*, p. 99.

Mai înainte însă de a intra în discuţia amănunţită a problemei propuse trebuie să specificăm în ce sens luăm conceptele *de valoare* şi *realitate*. Aceste concepte pot fi înţelese în două sensuri : 1. *metafizic* ; 2. *logic*. În sens metafizic realitatea este existenţa exterioară, universul cu toate formele sub care se prezintă el – iar valoarea este un postulat a cărui formă de expresie este de obicei divinitatea. În sens logic, realitatea devine *obiect al cunoştinţei*, iar valoarea un *concept regulativ al cunoaşterii*. Noi vom discuta raporturile dintre realitate şi valoare în ambele sensuri. Vom începe însă prin a cerceta problema logică a raporturilor dintre valoare şi realitate. Vom studia problema obiectului cunoştinţei şi apoi problema obiectivităţii cunoştinţei, deci problema formei ce ia o valoare în cunoştinţă.

a. Obiectul cunoştinţei

1. Kant

Problema fundamentală în teoria cunoaşterii este, desigur, aceea a obiectului cunoştinţei. Ce este acest obiect? Este el ceva la formarea căruia luăm parte sau nu? Depinde el de subiect sau sunt două lucruri opuse? Astăzi, teoria cunoaşterii urmăreşte înlăturarea dualităţii dintre subiect şi obiect, concilierea acestor două concepte, ce stau faţă în faţă. Într-adevăr, analizând actul de cunoaştere, ajungem la concluzia că subiectul şi obiectul separate sunt rezultatul unei reflexiuni şi abstracţiuni. Noi cunoaştem tot ceea ce vine în contact cu simţurile noastre, deci avem cunoştinţă de reprezentări, or, reprezentarea e un fenomen psihic. Atunci se pune problema : dacă noi cunoaştem reprezentări; cunoaştem fenomene psihice – de ce, în cazul acesta, le considerăm deosebite de noi, exterioare nouă? Motivul este următorul : reprezentările sunt stări oarecum pasive, provocate prin excitaţii externe, pe care noi le suferim, le avem impuse din afară, pe când în celelalte fenomene psihice noi suntem activi. Deosebim subiectul de obiect din cauza constanţei cu care se înfăţişează conştiinţei percepţia unei activităţi interne. În orice cunoştinţă avem un *conţinut reprezentativ schimbător* şi *percepţia constantă a unei activităţi proprii*. De aceea, în orice act de cunoaştere avem şi un obiect şi un subiect. WUNDT zice : „nu e nici un obiect căruia să-i poată lipsi însuşirea de a fi gândit şi nu e nici o acţiune de cugetare care să nu cuprindă un obiect ca o parte inalienabilă" [1]. Obiectul cunoaşterii este deci reprezentarea noastră. Curentul raţionalist a afirmat originea raţională a obiectului cunoştinţei, cel empirist originea empirică a lui. Până la I. KANT, cercetarea obiectului cunoştinţei avea un caracter aproape exclusiv metafizic. Astfel, DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ, WOLFF explicau

1. W. WUNDT, *System der Philosophie*, Bd. I, III, Auflage, Leipzig, 1907, p. 9.

cunoştinţa şi obiectul ei numai prin raţiune, având o *metodă deductivă apriorică*. Ei plecau de la *conceptul substanţei, de la principiul raţiunii*, pe care le considerau ca înnăscute şi cu valabilitate absolută, independent de experienţă. Acestea erau obiectul cunoştinţei. Vorbind despre înaintaşii lui KANT, VAIHINGER caracterizează foarte bine tendinţa raţionalismului susţinând că scopul lui este „raţionalizarea experienţei, adică completa rezolvare a realului în concepte, pentru a-l face cu totul conceptibil" [1]. Cu această tendinţă curentul raţionalist depăşeşte experienţa căutându-şi obiectul în transcendent. În deosebire de raţionalism, empirismul reprezentat de BACON, LOCKE, HUME etc. pleacă de la experienţă în mod *inductiv – a posteori,* căutând obiectul cunoştinţei în experienţă.

Aceste curente sunt amândouă nemulţumitoare pentru că nu stabilesc nici o legătură între subiectul şi obiectul cunoştinţei, ci, din contra, afirmă o discrepanţă între ele. Dacă există dualitatea *subiect-obiect*, cum poate subiectul de la sine să facă judecăţi valabile asupra unui obiect cu care nu are nici o legătură?

Această lacună nu o poate umple raţionalismul. Empirismul, de asemenea, nu rezolvă această problemă, căci dacă admitem că experienţa e un complex de percepţii, pe care le are subiectul de la obiecte, se ridică întrebarea: cum poate trece în subiect ceva din obiect? Deci care e legătura dintre subiect şi obiect? Această problemă nu o poate rezolva empirismul. Soluţia problemei o găsim la KANT. KANT a arătat că obiectul cunoştinţei nu e absolut străin de noi, ci depinde, cel puţin după forma sa, de funcţiunile noastre subiective. Deci obiectul şi subiectul se întrepătrund. La constituirea obiectului cunoştinţei iau parte şi elemente raţionale apriorice şi elemente empirice. KANT deosebeşte la orice cunoştinţă o *materie* şi *o formă,* care au izvoare de origine diferite. Materia cunoştinţei are ca izvor *sensibilitea*, iar forma ei derivă din *inteligenţă*. Sensibilitatea e capacitatea de a avea senzaţii, impresii în urma unor excitaţii. Senzaţiile însă nu pot da percepţii de fenomene decât numai printr-un travaliu de sintetizare, de ordonare prin formele spaţiale, temporale. Această sinteză intuitivă dă naştere numai percepţiilor imediate, nu cunoştinţelor propriu-zise. Pentru a se alcătui o cunoştinţă propriu-zisă mai e nevoie de o sinteză prin conceptele inteligenţei. Sensibilitatea dă obiecte, iar inteligenţa ne face să le gândim prin concepte, sensibilitatea dă conţinutul cunoştinţei, iar inteligenţa forma. Ambele cooperează în alcătuirea cunoştinţei. KANT zice: „gândiri fără conţinut sunt goale, intuiţii fără concepte sunt oarbe" [2]. Prin urmare, după KANT, intuiţiile şi conceptele sunt elementele oricărei cunoştinţe. Conceptele dau valabilitate generală intuiţiilor. Conceptele *pur apriori* fac universală şi obiectivă legătura perceptivă stabilită de noi. Aceste concepte apriorice, pe care KANT le numeşte *categorii*, sunt condiţii ale gândirii şi în acelaşi timp condiţii

---

1. H. VAIHINGER, *Kommentar zur Kantskritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1907, p. 4.
2. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Halle, 1899, p. 99.

ale experienţei. Ele sunt însă de natură subiectivă, de aceea se pune problema cum pot avea o valoare obiectivă aceste condiţii subiective ale gândirii? Kant răspunde că aceste categorii au valoare pentru experienţă întrucât ele fac posibilă chiar experienţa. Obiectul cunoştinţei e rezultatul sintetizării impresiilor sensibile într-o unitate prin ajutorul categoriilor. Deoarece sinteza acestor impresii face posibilă experienţa, sinteza nu este empirică, ci *transcendentală*. Posibilitatea tuturor sintezelor, deci a tuturor cunoştinţelor, e determinată de unitatea apercepţiei *transcendentale* sau unitatea conştiinţei despre noi înşine. Într-adevăr, impresiile sensibile sunt schimbătoare şi pentru a putea fi sintetizate trebuie să existe ceva permanent, unitar, sau cum zice Kant: „un principiu transcendental al unităţii conştiinţei în sinteza diversităţii tuturor intuiţiilor noastre"[1].

Apercepţia transcendentală sau pură este condiţia ultimă a oricărei cunoştinţe, căci numai prin reducerea diversităţii intuiţiilor la unitatea apercepţiei pure se naşte cunoştinţa. Categoriile au tocmai acest rol de a reduce sinteza diversităţii intuiţiilor la unitatea apecepţiei.

Aceste categorii, după felul lor de a fi, nu sunt cunoscute deloc. Kant zice: „despre această proprietate ce are inteligenţa noastră de a nu ajunge la unitatea apercepţiei *a priori* decât prin ajutorul categoriilor şi numai prin categorii tocmai de acest fel şi în acest număr, noi ne putem da seama tot aşa de puţin cum putem spune pentru ce avem tocmai aceste funcţiuni ale judecăţii, şi nu altele sau pentru ce timpul şi spaţiul sunt singurele forme ale intuiţiei noastre posibile"[2]. Categoriile nu au nici o valoare, dacă nu se referă la intuiţie. Aceste categorii sunt forme sintetice ale gândirii, prin care noi stabilim relaţiuni între diferite conţinuturi intuitive de conştiinţă.

Dacă aceste concepte fac posibilă experienţa chiar, urmează că ele nu sunt scoase din experienţă. În cazul acesta ne putem întreba însă dacă nu cumva sunt înnăscute. Într-adevăr, categoriile stabilite de Kant pot fi concepute în două moduri: 1. *pur logic*; 2. *psihologic-logic*. În primul sens, categoriile sau sunt deduse din teoria logică a judecăţilor (deducţia metafizică), sau sunt elementele necesare reprezentării obiectului în genere (deducţia transcendentală). În al doilea sens, categoriile sunt proprietăţi ale gândirii noastre, deci pot fi supuse unei cercetări psihologice. De aici s-a ajuns foarte uşor la considerarea categoriilor ca ceva înnăscut, dându-se astfel o interpretare psihofiziologică a lor. Kant însă s-a oprit numai la sensul logic al categoriilor, căci respinge orice încercare de a considera categoriile ca înnăscute. El spune: „vom urmări deci conceptele până la primele lor începuturi şi *dispoziţii* în inteligenţa omenească, în care sunt pregătite până când, în sfârşit, se dezvoltă cu ocazia experienţei şi, prin aceeaşi inteligenţă liberată de condiţiile empirice de care depind, sunt reprezentate în puritatea lor"[3].

---

1. I. Kant, *op. cit.* p. 140.
2. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Halle, 1899, p. 144.
3. I. Kant, *op. cit.*, p. 210, ed. II, Vorländer.

Prin urmare, reiese clar că aceste categorii nu sunt înnăscute, ci în noi sunt numai anumite condiţii ale gândirii, care cu ajutorul intuiţiei dau naştere categoriilor.

Formele de intuiţie care fac prima sinteză a materialului sensibil sunt spaţiul şi timpul. Spaţiul şi timpul nu sunt concepte cum afirmă RIEHL, care zice: „ele sunt considerate ca concepte, care sunt abstracte din legile propriei cunoştinţe"[1]. Câtă deosebire în modul cum consideră KANT aceste forme ale conştiinţei şi cum le consideră BERGSON. KANT le atribuie un rol activ în cunoaştere. BERGSON le cercetează mai mult ca date psihologice. BERGSON îi impută lui KANT că a considerat spaţiul ca o formă gata a facultăţii noastre de percepere. El numeşte spaţiul kantian „un adevărat *deux ex machina,* despre care nu ştim nici cum apare, nici pentru ce este ceea ce este şi nu altceva"[2].

Spaţiul şi timpul nu sunt pentru BERGSON forme de cunoaştere, ci „principii de diviziune şi de solidificare introduse în real în vederea acţiunii, şi nu a cunoştinţei"[3]. Asupra acestor forme de intuiţie nu ne vom opri mai mult aici, ci amintim despre ele numai întrucât sunt forme necesare pentru alcătuirea obiectului cunoştinţei.

Sintezele făcute de formele de intuiţie şi de categorii presupun o unitate absolută transcendentală a subiectului. Într-adevăr, pentru ca gândirile şi intuiţiile să fie sintetizate, subiectul trebuie să fie unitar şi permanent. Prin urmare, toate sintezele intuiţiilor şi concepţiilor presupun un „eu gândesc", cum zice KANT. Postulatul suprem al oricărei cunoştinţe este, după KANT, unitatea sintetică *a priori* a apercepţiunii sau cunoştinţa în genere. Această cunoştinţă în genere presupune o identitate proprie perfectă în toate timpurile şi pentru toate impresiile.

Revenind acum la punctul de plecare, ne întrebăm: ce cunoaştem noi? După KANT, tot ceea ce cunoaştem depinde de simţuri, de formele de intuiţie şi de conceptele intelectuale aprioríce. Rezultă deci că noi cunoaştem numai *fenomene*, numai modul cum sunt afectate simţurile noastre de lucruri. Fenomenul constă, după KANT, în raportul unui X cu sensibilitatea noastră. Prin urmare, fenomenului îi corespunde ceva independent de noi şi *incognoscibil*. Categoriile nu se pot aplica lucrului în sine, aşa că despre acest X nu putem spune nimic. KANT numeşte lucrul în sine un *concept limitativ*; cu toate acestea, în *critica raţiunii pure* – şi în întregul sistem kantian – lucrul în sine pare a avea un dublu rol: 1. de o substanţă absolută, în afară de orice experienţă, de concepte şi de intuiţie; 2. de un substrat necunoscut, care ne afectează însă în senzaţii şi se transformă în fenomen, ca obiect al cunoaşterii[4]. Problema fenomenului şi lucrului în sine este foarte controversată şi cauza este tocmai faptul că însuşi KANT n-a precizat-o.

---

1. A. RIEHL, *Der philosophische Kritizismus*, Bd. I, 1900, p. 362.
2. H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, 1911, p. 223.
3. H. BERGSON, *Matière et mémoire*, 1912, p. 236.
4. A se vedea W. WUNDT, *Kleine Schriften*, Bd. I, cap. „Subjekt und Objekt der Erkenntnis".

După cum am văzut din cele expuse, obiectul cunoştinţei nu este ceva absolut străin de subiect, nu e ceva dat de-a gata, ci e alcătuit chiar de subiectul cunoscător, e o sinteză de senzaţiuni. El nu e o copie a unei realităţi externe, ci e rezultatul unei activităţi proprii a spiritului. După WINDELBAND, obiectul este *regula* legăturii reprezentărilor. Introducând noţiunea de regulă, se afirmă un element normativ, un element de valoare în constituirea obiectului. Prin urmare, după acest filosof, normalitatea gândirii alcătuieşte obiectul cunoştinţei.

KANT, deşi a afirmat un dualism între valoare şi realitate, admiţând o metodă explicativă pentru ştiinţele realităţii şi o metodă de apreciere, de valorificare pentru ştiinţele acţiunii, totuşi a introdus involuntar chiar în filosofia realităţii, a cunoştinţei, elementul valorii. KANT a studiat mai mult *problema logică a realităţii*. El porneşte întotdeauna de la funcţiunea logică a judecăţii. Pentru dânsul, sensul realităţii e acela al judecăţilor. Astfel, până la KANT, între *judecăţile de percepţiune* şi *judecăţile empirice* era o *diferenţă de existenţă*, de realitate, întrucât unora li se atribuia o realitate subiectivă, iar celorlalte o realitate obiectivă. KANT însă stabileşte numai o *diferenţă de valoare* între ele, deoarece judecăţile de percepţie au o valoare subiectivă, iar cele ale experienţei o valoare obiectivă. Judecata de percepţiune e aceea care leagă numai reprezentări prezente, care se înfăţişează ca fenomene psihice imediate, pe când judecata experienţei leagă conţinuturi psihice cu valabilitate obiectivă pentru toate subiectele.

De asemenea, consideraţia valorii o găsim predominantă în toată filosofia kantiană. Obiectul chiar al filosofiei kantiene nu este nici *eul*, nici *lucrul exterior*, ci e structura logică a existenţei şi problema logică a obiectului ei. De aici însă nu deducem că pentru KANT realitatea se reduce la valoare. Au încercat unii să arate că filosofia kantiană face tocmai reducerea existenţei la valoare. CASSIRER, de pildă, găseşte că conceptul fundamental al filosofiei kantiene, conştiinţa în genere, este un concept al unui *raport logic de valoare*. El argumentează această susţinere pe baza faptului că necesitatea şi valabilitatea generală a judecăţilor nu rezultă din compararea percepţiilor, ci presupune o judecată anterioară percepţiilor empirice. Datele intuiţiei sunt subsumate unui concept, conştiinţei în genere, care dă judecăţii empirice valabilitate şi generalitate. Acest concept al existenţei în genere e o valoare *a priori* absolută, care dă valabilitate judecăţilor. CASSIRER zice: „Acest concept este expresia nu a unei existenţe, ci a unui raport pur logic de valoare" [1]. Prin urmare, realitatea întreagă e constituită din reguli logice.

Fără a împărtăşi această ultimă consecinţă, adică fără a reduce realitatea numai la un travaliu logic, noi recunoaştem însă – şi aceasta este tema fundamentală a acestei lucrări – că întreaga noastră cunoştinţă este numai o

1. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem*, Bd. II., Berlin, 1911, II, Auflage, p. 668.

recunoaştere a unei valori, că toată cunoştinţa e un proces prin care noi constatăm valori. Realitatea chiar o cunoaştem sub înfăţişarea valorii. Din realitate, ca termen opus valorii, rămâne numai ceva *iraţional*, care nu se poate reduce la valoare, care există, dar cunoştinţa în structura sa implică valoarea.

2. Idealismul logic neokantian şi idealismul transcendental

Idealismul logic caută să înlăture orice dualitate, afirmând unitatea fundamentului cunoaşterii pe baza logicii. Ideea predominantă a acestui curent, reprezentat de H. COHEN, P. NATORP, CASSIREER etc., este înlăturarea unui obiect ca atare dat cunoştinţei. Tot ceea ce ni se pare dat este stabilit de noi. Gândirea are funcţiunea originară de a-şi forma obiectul. Deci obiectul nu există înaintea cunoaşterii, ci e dat chiar prin ea. Ambele concepte: *obiect* şi *cunoştinţă* sunt corelate. Totuşi, idealismul logic face şi el deosebire între forma şi materia existenţei, dar afirmă că aceasta este numai o *deosebire metodică*, necesară pentru clarificarea conceptului obiectivităţii. Experienţa este una şi nu e vorba de două domenii ale realităţii, ci de o serie de trepte în gradele obiectivităţii în experienţă. După idealismul logic, cunoştinţa unui eu, a unui *subiect*, e întotdeauna corelativă cu cunoştinţa unui obiect. Întregul conţinut al experienţei e cuprins într-un sistem de cunoştinţe, în care diferite speţe ale existenţei sunt considerate numai ca puncte de vedere ce se completează.

Şcoala marburgică a încercat să deducă principiile oricărei determinări a obiectelor din funcţiunile logice. Obiectele se nasc prin gândire, care e un act de unitate sintetică. Şcoala marburgică nu recunoaşte altă existenţă în afară de cea logică şi aceasta o reduce la valoare, căci *a fi* şi *a fi gândit ca adevărat* e totuna. Cu alte cuvinte, se reduce *problema realităţii* la aceea a *obiectivităţii*, căci, după COHEN, tot ceea ce se poate gândi în mod obiectiv, necesar şi general valabil, există.

Această filosofie idealistă este o încercare de stabilire a unui *monism timologic*. Înainte de a face critica acestei direcţii filosofice credem necesară expunerea, pe scurt, a altei încercări de reducere a realităţii la valoare, anume a idealismului transcendental reprezentat de WINDELBAND şi RICKERT.

WINDELBAND, cercetând ce aduce KANT original şi nou în filosofie, găseşte că noutatea gândirii lui constă în aceea că nu admite dualitatea *existenţă-gândire*, ci stabileşte între aceste două un raport în conceptul de *regulă*. WINDELBAND consideră obiectul cunoştinţei drept regula după care se coordonează anumite elemente ale reprezentărilor. Despre acest obiect nu putem şti nimic mai mult. „Dacă această regulă se bazează pe o realitate absolută, independentă de orice reprezentare sau dacă îşi are temeiul într-un lucru în sine, sau dacă aparţine unei reprezentări superioare, unei apercepţii transcendentale, sau unui eu absolut, nu putem şti niciodată”[1].

1. W. WINDELBAND, *Präludien*, Bd. I, cap. „Immanuel Kant”, p. 135, Tübingen, 1912.

Obiectul cunoştinţei este deci o regulă de sintetizare a reprezentărilor. Vorbind despre KANT, el scoate în relief tendinţa acestui filosof de a arăta normele ce dau valoare oricărei gândiri. Deci KANT nu a urmărit în filosofia sa să deie un tablou, o concepţie despre lume, ci a voit să stabilească care sunt regulile valorii cugetării. În deosebire de filosofia mai veche, care voia să deie o imagine a lumii, filosofia lui KANT caută să arate legea normală a gândirii sau principiile fundamentale ale normalităţii gândirii. După WINDELBAND, consideraţiunea valorii este implicată chiar în studiul absolut al realităţii. Deosebirea ce se face între *realitatea adevărată* şi *realitatea aşa cum apare* nu este altceva decât o deosebire de valoare în chiar conceptul realităţii. Apoi introducerea consideraţiilor religioase, etice, estetice în sistemele de teorie a cunoaşterii dovedeşte că „filosofia nu este niciodată liberă de valoare, dar că a fost întotdeauna o gândire puternică şi conştientă a valorii”[1].

WINDELBAND vrea să înlăture dualismul dintre valoare şi realitate, arătând că întreaga noastră cunoştinţă este realizarea unui principiu normativ, a unui *imperativ* (*Sollen*). WINDELBAND şi RICKERT, recunoscând autonomia lumii valorilor, întemeiază un nou idealism transcendental, după care noi nu putem cunoaşte decât ceea ce e dat conştiinţei, deci ceea ce este imanent, ceea ce este reprezentare. În deosebire de idealismul subiectiv, idealismul transcendental afirmă că cunoaşterea nu se rezolvă în *reprezentare,* ci în *judecată*, în care se afirmă sau se neagă ceva, care depăşeşte conţinutul conştiinţei noastre. Acest ceva nu este o realitate transcendentă, deoarece o asemenea realitate nu poate fi demonstrată, ci e o *valoare*, un imperativ (*Sollen*). În modul acesta idealismul ajunge la o idee transcendentă, la un imperativ căruia i se dă o *prioritate logică*. Pe baza acestei priorităţi logice afirmă idealismul transcendental ca fundament al oricărei realităţi un *ideal transcendent*, ce trebuie realizat în cunoştinţă.

Problema obiectului cunoştinţei sau a realităţii a rezolvat-o RICKERT pe două căi, şi anume : 1. pe o cale *transcendental-psihologică* ; 2. pe o alta *transcendental-logică*.

Obiectul cunoştinţei este transcendent întrucât e independent de gândire. Prin obiect transcendent nu înţelege însă RICKERT o realitate transcendentă, căci, după dânsul, nu există o altă realitate decât aceea nemijlocit dată, cunoscută prin experienţă. Acest obiect transcendent poate fi determinat pe cele două căi numite mai sus. Deosebirea dintre aceste două metode se referă numai la punctele de plecare, căci se poate pleca mai întâi de la analiza actului de cunoaştere ca un fenomen psihic pentru a se ajunge la obiectul transcendent, sau se poate urma o cale pur logică, nemailuându-se în seamă actul psihic al cunoaşterii.

Pe calea transcendental-psihologică trebuie să cercetăm doi factori, şi anume : 1. *actul cunoaşterii* prin care e sesizat obiectul şi 2. *elementul* care garantează

1. W. WINDELBAND, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1914, p. 34.

adevărul obiectului. Primul factor ne arată ce cunoaştem şi cum cunoaştem, iar cel de al doilea determină transcendentul. Referitor la cel dintâi factor se recunoaşte ca adevărat că noi cunoaştem prin judecăţi, căci numai despre judecăţi se poate spune că sunt adevărate sau false. Judecata cuprinde deci adevărul. Ea nu este însă numai o reunire de reprezentări, ci e ceva mai mult, e o afirmare sau o negare, e o atitudine a noastră. De aceea obiectul sesizat în judecată apare ca ceva care cere confirmare, aprobare sau repudiere. Dar ceea ce e afirmat sau negat intră în sfera unui *imperativ*.

Orice cunoştinţă este astfel o recunoaştere a unui imperativ, dar nu orice recunoaştere a unui imperativ e o cunoştinţă, ci aceasta depinde de felul acelui imperativ. Pentru a afla cunoştinţe adevărate, imperativul trebuie să aibă caracterul necesităţii şi valabilităţii necondiţionate. Rickert deosebeşte două feluri de imperative: 1. *Un imperativ pur arbitrar şi individual* şi 2. *Un altul cu valabilitate necondiţionată*. Primul e legat de existenţa unor anumiţi indivizi, pentru care are valoare el. Al doilea se impune tuturor indivizilor, ba este chiar indiferent dacă există sau nu indivizi în realitate. Acest imperativ are caracterul de necesitate, este *imperativul pur*. Obiectul cunoştinţei este, după Rickert, un imperativ independent de orice existenţă, deci un *imperativ transcendent*. Această recunoaştere a imperativului transcendent dă caracterul de cunoştinţă unui act de gândire. Rickert zice: „Prin aceasta şi numai prin aceasta devin actele de gândire ceva mai mult decât simple fenomene psihice, prin aceasta devin ele cunoştinţe"[1].

Problema care se impune imediat este următoarea: dacă obiectul cunoştinţei este transcendent, atunci cum poate sesiza gândirea acest obiect independent de ea? Sau: cum devine transcendentul imanent? După Rickert, criteriul după care ne dăm seama că transcendentul devine obiect de cunoaştere este *sentimentul evidenţei*, care e, pe de o parte, *imanent*, întrucât e fenomen psihic, iar, pe de altă parte, *transcendent*, întrucât prin el se recunoaşte acel imperativ transcendent. Prin urmare, obiectul transcendent devine imanent în cunoaştere prin recunoaşterea imperativului în sentimentul evidenţei. Avem deci un sentiment despre ceva, care depăşeşte puterea de percepere a simţurilor.

Siguranţa obiectului transcendent este anterioară evidenţei. Analizând obiectul transcendent, noi nu analizăm o existenţă psihică, ci numai *sensul* ei. *Sensul* nu este o existenţă, cel mult poate concorda cu o existenţă ideală. Sensul însă trece peste orice existenţă. Rickert zice: „*Sensul* stă deasupra şi înaintea oricărei existenţe" [2]. Sensul nu are o formă de existenţă. Totuşi o determinare a sensului este posibilă chiar fără ajutorul vreunei forme existenţiale. Sensul se poate determina, zice Rickert, prin ajutorul conceptului valorii. Conceptul

1. H. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*, „Kant-Studien", 1909, p. 187.
2. H. Rickert, *op. cit.*, p. 203.

valorii nu se poate defini, ci se întrebuinţează „pentru tot ceea ce *nu este* şi totuşi aparţine unui *ceva*, nu nimicului" [1]. Sensul, care depăşeşte orice existenţă, aparţine valorii şi trebuie interpretat ca valoare. Valoarea devine imperativ (*Sollen)* atunci când o raportăm la un subiect cunoscător.

Valoarea se deosebeşte de existenţă prin aceea că, în raport de negaţiune, dă naştere unor concepte opuse. Astfel, negarea existenţei duce la nonexistenţă, pe când negarea valorii poate da şi o *negare*, dar şi o *afirmare*, anume o valoare *negativă*. Conceptul valorii poate fi luat în două sensuri : într-un sens mai larg şi altul mai îngust. Valoarea luată în înţelesul îngust al cuvântului e în opoziţie cu valoarea negativă (*Unwert*) şi atunci are nevoie de *epitetul pozitiv* (valoarea pozitivă). Dar ambele aparţin conceptului valorii în sensul larg al cuvântului, care este în opoziţie cu conceptul *existenţă*. Prin urmare, la valoare avem concepte opuse pereche, care se subordonează conceptului general de *valoare*, pe când la existenţă nu avem asemenea perechi de concepte rezultate printr-un raport de negaţie. De aceea, deduce RICKERT că, „atunci când prin negaţie ajungem la ceva negativ, ştim că avem de a face cu conceptul valorii. Termenul *sens*, prin negaţie, dă *nonsens*, deci intră în sfera valorii. De aceea, adevăratul sens independent de actul gândirii nu trebuie determinat ca o existenţă, ci numai ca o valoare transcendentă" [2]. Pe această a doua cale transcendental-logică nu se mai cercetează actul cunoaşterii, ci numai conţinutul logic al adevărului.

Din cele expuse se vede că, după RICKERT, obiectul cunoştinţei este un imperativ, nu o existenţă. Totuşi, au afirmat unii că şi acest imperativ trebuie să fie o existenţă. Astfel, v.d. PFORDTEN consideră imperativul drept „o existenţă reprezentată, o existenţă care are fiinţă numai în gândirea noastră" [3].

La aceasta observă, cu foarte multă dreptate, RICKERT că imperativul transcendent este considerat ca existenţă numai întru cât se poate da numele de existenţă la tot ceea ce e conţinut al conştiinţei, dar în acest caz e prea largă noţiunea de existenţă.

RICKERT însă nu se opreşte aici, ci merge mai departe, căutând a stabili primatul raţiunii practice. El pune la baza oricărei cunoştinţe o conştiinţă morală, care îşi găseşte expresia în sentimentul necesităţii judecăţii. Pentru RICKERT, „conştiinţa logică e o formă specială a conştiinţei morale" [4]. Astfel, imperativul devine o bază etică a tuturor disciplinelor filosofice. Vedem deci că după idealismul transcendental, reprezentat de RICKERT şi WINDELBAND, realitatea, din punct de vedere al cunoaşterii, e o *speţă a valorii*. Prin urmare, relaţia logică dintre realitate şi valoare devine o relaţie de identificare sau, mai bine, de reducere a realităţii la valoare.

1. H. RICKERT, *op. cit.*, p. 203.
2. H. RICKERT, *op. cit.*, p. 206.
3. O.F. V.D. PFORDTEN, *Konformismus*, Bd. II, Heidelberg, 1910, p. 13.
4. H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, II, Auflage, 1904, p. 234.

Tot aşa, pentru alt filosof, pentru MÜNSTERBERG, realitatea ca obiect de cunoaştere e o valoare. El afirmă că nu ceea ce sunt lucrurile, nu existenţa lor, umple viaţa conştiinţei, ci valoarea lor.

Cunoştinţa obiectelor nu e posibilă decât prin recunoaştere de valori. Pentru noi are realitate tot ceea ce trăim, şi cunoaşterea noastră, după cum afirmă MÜNSTERBERG, este tocmai o cunoaştere de valori. El zice: „Cunoştinţa e o prelucrare logică, valabilă a realităţii şi adevărat este tot ceea ce aparţine unei asemenea cunoaşteri" [1]. Prin urmare, în cunoaştere ni se impun, în primul rând, valorile prin ajutorul cărora alcătuim realitatea, obiectul cunoştinţei. Foarte concludente, pentru părerea lui MÜNSTERBERG, sunt următoarele cuvinte: „Primară din punct de vedere logic rămâne lumea valorilor în care nu e o existenţă, ci numai o valoare, nu o devenire, ci numai o actualitate, nu un travaliu de cercetare, ci o recunoaştere şi o recuzare, nu o percepţie pasivă, ci o încercare activă, nu fizic şi psihic, ci numai subiecte active şi obiecte ce le aparţin şi unde scopul vieţii nu sunt conţinuturile psihice sau fizice, ci efectuarea unei valorificări libere" [2].

Rămâne acum, înainte de a critica acest mod de a înţelege raportul logic dintre valoare şi realitate, să vedem cum s-a căutat a se construi realitatea obiectivă, metafizică, pe această cale a reducerii la valoare. În cele discutate mai înainte am arătat numai cum e *cunoscută* realitatea, iar acum vom arăta cum e construită ea prin valoare. După aceea vom purcede la critica obiectivă a acestor concepţii, arătând cum credem noi că se poate stabili un raport valabil între realitate şi valoare.

b. Problema realităţii obiective

Filosofia şi ştiinţele nu se mărginesc numai la ceea ce e dat, ci caută să pătrundă mai departe, pentru a epuiza sfera a tot ceea ce se poate gândi. Una din problemele cele mai de seamă este problema realităţii obiective, metafizice. Direcţiile de cercetare a realităţii obiective au fost în trecut două: microcosmice şi macrocosmice. Direcţia microcosmică cerceta elementele ultime ale realităţii, pe când cealaltă direcţie studia realitatea în totalitatea şi complexitatea ei.

Răspunsurile date la această problemă sunt numeroase şi istoria filosofiei nu este de fapt decât istoria concepţiilor asupra realităţii obiective. În general, răspunsurile se pot grupa în două mari grupe: *realismul* şi *idealismul*. Unii au conceput realitatea obiectivă ca absolut existentă, ca identică cu realitatea cunoaşterii.

Realismul cu diferitele sale forme (naiv, dogmatic, critic) este tocmai recunoaşterea realităţii obiective ca existentă în anumite forme accesibile

1. H. MÜNSTERBERG, *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig, 1900, p. 58.
2. H. MÜNSTERBERG, *op. cit.*, p. 53.

cunoştinţei. Realismul admite existenţa în sine a lucrurilor înconjurătoare, independente de orice conştiinţă şi care sunt cauza percepţiilor noastre.

Noi cunoaştem aceste realităţi numai întru cât ne afectează. O anumită formă a realismului, anume *realismul naiv* sau *dogmatic*, afirmă chiar că cunoştinţele noastre sunt còpii exacte ale lucrurilor ; în modul acesta ele ar avea culoare, ton etc., iar noi am avea numai un rol pasiv, receptiv.

Baza realismului este deosebirea dintre *eu* şi *non-eu*. Observând că există anumite fapte independente de voinţa noastră, asupra cărora noi nu avem putere şi care se pot opune chiar voinţei, noi dobândim cunoştinţa unui obiect opus eului nostru.

În deosebire de realism, *idealismul* consideră realitatea obiectivă ca un produs al lumii ideilor. Aceste idei pot fi chiar supra-individuale, tipuri ale existenţei, cum le considera Platon. Idealismul poate fi obiectiv şi subiectiv. E obiectiv atunci când admitem existenţa unei conştiinţe generale, în care se cuprind toate lucrurile. În cazul acesta, conştiinţa generală e un subiect universal, iar lucrurile sunt numai momente sau modificări ale acestui subiect. Idealismul subiectiv consideră lucrurile exterioare ca fiind conţinut al unei conştiinţe individuale. După idealism, nu poate fi conceput un lucru în sine, în afară de orice conştiinţă.

O exagerare şi o denaturare a idealismului este iluzionismul, ce afirmă că lucrurile corporale, exterioare nouă, sunt simple iluzii. Idealismul este vechi, întrucât găsim chiar în filosofia grecească curente care consideră lucrurile ca fenomene spirituale derivate dintr-o conştiinţă. Berkeley a dat formula clasică : *esse est percipi* – prin care se afirmă că lucrurile sunt numai reprezentări ale noastre.

Filosofia mai nouă precizează că orice existenţă, întru cât e obiect al gândirii, e conţinut de conştiinţă. Aceasta înseamnă că, dacă luăm caracterul conceptual existenţei, nu mai putem vorbi de dânsa. Deci e o distrugere în fond a iraţionalului. Prin urmare, realitatea obiectivă a fost considerată de idealism ca un produs al subiectului sau ca un vis, ca o iluzie, de iluzionism. Teoriile acestea sunt vechi şi bine cunoscute, aşa că nu ne vom opri deloc asupra lor. Pe noi ne interesează acele concepţii în care realitatea metafizică obiectivă este considerată în anumite raporturi cu valoarea.

Am văzut, în capitolul anterior, că realitatea cunoaşterii este considerată ca alcătuită de noi, nu ca ceva străin, exterior subiectului. Kant a afirmat pentru prima dată că noi cunoaştem *fenomene*, adică obiectul cunoştinţei e alcătuit de sensibilitate şi reprezentări. Kant însă nu a negat realitatea obiectivă, căci a afirmat existenţa unui lucru în sine, a unui *numen* independent de sensibilitatea noastră. Prin urmare, dincolo de lumea cunoscută de noi, prin intuiţie şi concepte, este o altă lume, pe care nu o putem cunoaşte, pe care însă o gândim numai, lumea lucrurilor în sine. Lucrul în sine nu este, în filosofia lui Kant, numai un concept limitativ, ci are şi un rol pozitiv, este afirmarea unei realităţi

obiective incognoscibile. După dogmatici, fenomenul şi lucrul în sine e unul şi acelaşi lucru, pe când, după KANT, ele sunt două concepte diferite. Fenomenul este dat de sensibilitate, este imanent cunoştinţei, pe când lucrul în sine este transcendent. KANT a recunoscut existenţa realităţii obiective; el a pus numai această problemă şi a lăsat-o înconjurată de un mister profund. Problema transcendentului chinuieşte spiritul contemporan tot aşa de mult ca şi în trecut. De aceea, pe dreptate îl consideră v. HARTMANN pe KANT ca un *dogmatic negativ*[1], care a susţinut că nu putem cunoaşte lucrul în sine, fără a dovedi aceasta.

S-au făcut numeroase încercări de a se rezolva această problemă a transcendentului. Astfel, avem *încercări logice* şi *practice*. Acestea reprezintă diferitele căi pe care s-a căutat dezlegarea acestei probleme. O încercare de natură logică este aceea a lui HUSSERL.

El este reprezentantul fenomenologiei pure, al fenomenologiei transcendentale, adică al ştiinţei care reduce faptele la generalitatea esenţelor lor. Ştiinţele faptelor experimentale au ca obiect percepţiuni spaţiale şi temporale. Faptele empirice sunt accidentale, ele au însă o esenţă proprie sau, cum zice HUSSERL, cu o terminologie grecească, un *Eidos*. Prin urmare, orice fapt individual are în sine ceva general, reprezintă o esenţă, care poate fi cunoscută prin intuiţie.

În felul acesta afirmă HUSSERL o *intuiţie categorială*. Această intuiţie e conştiinţa despre ceva, despre o esenţă, dată în sine însăşi, care poate fi însă reprezentată ca subiect al unor predicări. Intuiţia empirică e conştiinţa unui obiect individual numai.

Esenţa pură este generalitatea oricărui obiect.

Ştiinţele esenţei le numeşte HUSSERL *ştiinţe eidetice*. Fenomenele ştiinţelor acestora sunt *ireale*, deoarece nu sunt ordonate într-o lume cu existenţă spaţial-temporală[2].

Se pare deci că HUSSERL reia filosofia platonică, întrucât acest *Eidos*, această esenţă, ar reprezenta prototipul lucrurilor individuale în sensul că în afară de formele individuale proprii fiecărui obiect există ceva tipic general. Acest *Eidos* e transcendentul, pe care HUSSERL îl crede cognoscibil printr-o intuiţie nemijlocită. Încercarea lui HUSSERL de a reduce transcendentul la o idee logică, rezultată printr-o reducere eidetică, ridică o sumă de probleme de mare însemnătate. Din aceste câteva trăsături generale vedem tendinţa reducerii transcendentului, tendinţa de a scăpa de acest mister.

Încercare de natură practicistă am putea considera *pozitivismul* şi *pragmatismul*. De fapt, aceste două curente filosofice nu neagă transcendentul, îl alungă însă din cunoaştere. Pentru pozitivism, realitate este ceea ce cunoaştem,

---

1. ED. VON HARTMANN, *Grundriß der Erkenntnislehre*, p. 52.
2. ED. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Halle, 1913.

pe de o parte, iar, pe de alta, cunoştinţa noastră nu trebuie să se îndrepte decât asupra datelor empirice. În ceea ce priveşte pragmatismul, el cere, de asemenea, o renunţare la speculaţii asupra transcendentului şi o îndreptare a spiritului către acţiune. BERGSON zice: „Nu există *lucruri*, ci numai *acţiuni*"[1]. Pragmatismul e o recunoaştere a primatului raţiunii practice şi o îmbinare de diferite teorii, un eclecticism. El este însă, cum zice FRISCHEISEN-KÖHLER, „expresia cea mai perfectă a scepticismului modern"[2]. După *imanentism*, transcendentul nu există, căci imanentismul neagă tot ceea ce ar fi independent de conştiinţă. El reduce totul la conştiinţă, căci ceea ce gândim aparţine conştiinţei, deci e fenomen de conştiinţă. În felul acesta transcendentul este *imanent conştiinţei*. Această teorie imanentistă este însă simplistă întrucât nu face distincţia următoare: *numai gândirea acestui transcendent e un fenomen imanent conştiinţei*, nu şi ceea ce este gândit. Imanentismul însă, voind să respecte obiectivitatea, recunoaşte drept existenţă tot ceea ce este comun în percepţiile noastre.

Una dintre cele mai interesante încercări asupra realităţii metafizice-obiective e aceea a lui RICKERT. Acest filosof face din transcendent un obiect de cunoaştere. Pentru el, realitatea obiectivă e o regulă sau o normă de legătură, de sintetizare a reprezentărilor. În felul acesta, cunoştinţa realităţii obiective presupune o normă transcendentă, care întemeiază formele realităţii. Prin urmare, după RICKERT, şi problema realităţii obiective-metafizice, nu numai aceea a obiectului cunoaşterii, duce la norme şi valori transcendente. Punctul de plecare al lui RICKERT este identitatea între *existenţa realităţii obiective* şi *existenţa ca obiect de cunoaştere (Sein der Objekte – şi Objektsein)*. După RICKERT, între aceste două concepte nu poate fi vreo deosebire pentru că noi nu cunoaştem existenţa altfel decât prin însuşiri şi prin forme subiective de unitate a lor. Noi cunoaştem existenţa numai ca o coexistenţă de însuşiri şi în cazul acesta „existenţa lucrului nu este nimic altceva decât existenţa acestor elemente imanente"[3].

Prin urmare, realitate ca obiect de cunoaştere este toată realitatea. RICKERT admite numai existenţa reprezentată şi nicidecum o altă realitate obiectivă, de aceea numeşte el teoria sa *idealism transcendental*. Îi zice idealism întrucât e în concordanţă cu idealismul subiectiv atunci când nu admite altă realitate decât cea dată de reprezentări; iar denumirea de transcendental e îndreptăţită prin admiterea unei idei transcendente, a unui ideal transcendent, a unui imperativ, către a cărui realitate obiectivă transcendentă nu este altceva decât o adunare, o sintetizare a reprezentărilor prin *categoria existenţei*. Prin categorie înţelege RICKERT actul ce dă formă produsului cunoaşterii sau, mai bine, actul prin care se raportează materialul sensibil la imperativul transcendent. Tot ceea ce

1. H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 270.
2. FRISCHEISEN-KÖHLER, *Wissenschaft und Wirklichkeit*, Berlin, 1912, p. 346.
3. H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, p. 18.

percepem noi se reduce la însuşiri, dar *lucrul* se pare că e ceva mai mult decât o sumă de însuşiri percepute – acest lucru însă, zice RICKERT, nu este altceva decât rezultatul trebuinţei noastre de a pune în relaţii trainice însuşirile observate. Prin urmare, lucrul independent de subiectul cunoscător nu se bazează pe o realitate obiectivă, pe o existenţă transcendentă, ci rezultă dintr-o necesitate a judecăţii. RICKERT zice: „Pretinsul lucru cu existenţa transcendentă e o normă transcendentă sau o regulă de legătură a reprezentărilor"[1].

După această normă, prin aplicarea categoriilor, construim realitatea obiectivă. Prin urmare, după RICKERT, valoarea e fundamentul realităţii obiective. Valorile se găsesc determinate cu o anumită formă *în realităţi*, iar realităţile la care se referă valorile se găsesc în viaţa culturală. Filosofia vrea să facă unitatea valorii şi a realităţii; această unitate însă nu se găseşte în realitatea ce ne înconjoară şi nu se poate găsi pentru că unitatea e generală; or, realităţile cunoscute de noi nu sunt niciodată generale. De aici conchide RICKERT că unitatea realităţii şi valorii dincolo de orice experienţă e în domeniul metafizicului. În acest domeniu metafizic există realitatea valorii ca ceva absolut, din care derivă totul, în care totul este măsurat şi către care tinde totul.

Legătura dintre valoare şi realitate nu poate fi *reală* sau *cauzală*, zice RICKERT, căci astfel de legături sunt posibile numai între două realităţi – or, în acest raport de unitate, ni se prezintă termeni heterogeni; *realitatea* ca atare şi *valoarea – o non-realitate*. Legătura dintre valoare şi realitate o face *actul de valorificare*, care nu este o existenţă psihică, deoarece depăşeşte o astfel de existenţă referindu-se la valori, pe de altă parte însă nu e nici o valoare, căci indică valori. Prin acest act de valorificare nu avem numai o simplă stabilire a unei existenţe, nici numai o înţelegere de valori, ci un act al unui subiect referitor la o valoare.

După ce am arătat raportul logic şi metafizic dintre realitate şi valoare, aşa cum a fost conceput de diferiţi filosofi, ne rămâne să încercăm o critică a concepţiilor expuse mai sus. Vom începe prin a critica modul de concepere a conştiinţei şi apoi a realităţii obiective, arătând în acelaşi timp care credem noi că este raportul dintre valoare şi realitate atât sub înfăţişarea logică, precum şi sub cea metafizică.

c. Critica raporturilor stabilite între valoare şi realitate

Vorbind despre obiectul cunoştinţei am arătat cum a stabilit KANT legătura dintre subiect şi obiect. El a arătat că obiectul cunoştinţei este realitatea prelucrată de formele intuitive şi conceptuale ale spiritului omenesc. După KANT, obiectul constă chiar din reprezentări. Totuşi, în filosofia kantiană această

1. H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, p. 200.

problemă nu e definitiv rezolvată. KANT întrebuinţează conceptul de *obiect* în două sensuri diferite: uneori el ia acest termen în sensul de *obiect* de cunoaştere – care constă în reprezentări; – alteori însă înţelege KANT prin obiect lucrul în sine, care nu e obiect de cunoaştere, ci e în afară de noi. Deşi lucrul în sine nu e obiect de cunoaştere, totuşi KANT se întreabă asupra raportului dintre lucrul în sine şi reprezentare.

Această problemă fundamentală îl preocupă pe KANT încă din 1722. Astfel, într-o scrisoare din acel an adresată unui prieten al său, el îşi pune chestiunea: dacă reprezentarea cuprinde numai modul cum e afectat subiectul de obiect, se poate înţelege uşor cum se face că reprezentarea e conformă obiectului (în acelaşi fel în care efectul e conform cauzei). În cazul acesta, reprezentarea e de natură pasivă. Dacă, din contra, zice KANT, reprezentarea ar fi ceva activ, adică dacă prin reprezentare s-ar fi produs chiar obiectul, iarăşi s-ar putea înţelege conformitatea reprezentărilor cu obiectele. De aceea conchide KANT existenţa a două *posibilităţi*: „sau posibilitatea unui *intellectus archetypus*, pe a cărui intuiţie se întemeiază chiar lucrurile, sau posibilitatea unui *intellectus ectypus*, care creează datele discuţiei logice din intuiţia sensibilă a lucrurilor. Dar nici inteligenţa noastră nu este, prin reprezentările sale, cauza obiectului, nici obiectul nu e cauza reprezentărilor inteligenţei" [1].

Prin urmare, între obiect şi reprezentare nu este nici un raport de cauzalitate. Totuşi, în *Critica raţiunii pure* afirmă KANT că fenomenele, care nu sunt lucruri în sine, ci numai reprezentări, au un obiect al lor. Raportarea la acest obiect transcendental face posibilă ideea realităţii obiective. KANT spune textual: „Aceste fenomene nu sunt chiar lucruri în sine, ci numai reprezentări, care au şi ele obiectul lor, care obiect nu poate fi intuit de noi, şi de aceea poate fi numit non-empiric sau obiect transcendental = X. Conceptul pur al acestui obiect transcendental (care, în realitate e întotdeauna unul în toate cunoştinţele noastre) = X este ceea ce poate da tuturor conceptelor noastre empirice în genere relaţie cu un obiect, adică realitatea obiectivă" [2].

Găsim prin urmare în filosofia kantiană şi controverse şi locuri neclare – aceasta bun înţeles din cauza greutăţii problemei tratate. KANT, deşi a vrut să raţionalizeze oarecum experienţa, a fost nevoit totuşi să recunoască *iraţionalul, alogicul*. Alogicul şi iraţionalul au forma cauzei obiectului cunoştinţei, cauzei materialului diversităţii sensibile. KANT s-a ocupat mai mult de forma de ordonare a acestui material, n-a speculat prea mult asupra iraţionalului şi alogicului. Materialul sensibil e ordonat, după cum am văzut, de intuiţii şi categorii. Formele intuitive au un caracter alogic şi KANT a accentuat acest caracter, considerând spaţiul şi timpul ca *intuiţii*. Aceste intuiţii se bazează pe

---

1. I. KANT, *Sämmtliche Werke*, Bd. V, ediţia Rosenkranz, *Scrisoare către Herz*, p. 26.
2. I. KANT, *Kritik der reiner Vernunft*, Ed. Vorländer, p. 711.

afecţiuni sau, mai bine, raţiunea lor de a fi este sintetizarea afecţiunilor sensibile. Conceptele, la rândul lor, fac şi ele noi sinteze, însă superioare. Originea categoriilor obiective este în funcţiunile logice. Funcţiunile logice devin categorii atunci când sunt aplicate obiectelor intuiţiei. Prin funcţiune, KANT înţelege travaliul de ordonare unitar al reprezentărilor sub o singură reprezentare. Categoriile sunt acele funcţiuni care dau, în ultima instanţă, caracterul de obiect afecţiunilor. KANT a arătat cum se naşte obiectul prin aplicarea categoriilor unui material intuitiv, dar a explicat şi concordanţa dintre categorii şi acest material sensibil. Categoriile sunt apriorice, deci nu ele se îndreaptă după obiecte, căci în cazul acesta n-ar mai fi generale şi necesare, ci ar deveni empirice şi accidentale ; atunci obiectele se îndreaptă după concepte. Şi totuşi, categoriile sunt clasificate după obiecte sau, cum zice FRISCHEISEN-KÖHLER, „sie sind bereits schon gegenständlich gedeutet" [1]. De ce au categoriile această nuanţă obiectivă ? Tocmai pentru că experienţa are în sine ceva alogic, ceva iraţional. Într-adevăr, se vede din toată filosofia kantiană tendinţa de a stabili o logică a realităţii ; totuşi, în problemele fundamentale ne lovim mereu de alogic şi iraţional.

Pentru KANT, obiectul e o unitate de reprezentări sintetizate prin categorii, dar rezultatul acestei sintetizări cuprinde ceva mai mult, are ceva în plus, nu numai o succesiune de reprezentări. Prin urmare, odată cu funcţia categorială de unitate, se mai exercită şi o altă funcţie de creaţie, o funcţie pe care ZIEHEN o numeşte *noetică* [2].

Am afirmat mai înainte că în filosofia kantiană predomină consideraţia valorii, dar am arătat că nu se reduce realitatea la valoare. Într-adevăr, KANT a avut ca ţintă a filosofiei sale determinarea structurii logice a cunoştinţei, a valorii ; el a recunoscut însă şi factorul alogic iraţional, căruia i-a dat un rol ireductibil în cunoaştere. KANT a accentuat momentul valorii pentru cunoaştere prin elementul aprioric. Dar el a recunoscut în acelaşi timp şi factorul material sensibil, empiric, care nu e o valoare, ci poate fi cel mult purtător de valori de cunoaştere. În filosofia lui KANT se găseşte afirmarea valorii care este un factor identic, raţional, legat de formele cunoaşterii şi a unui factor sensibil, iraţional. De aceea considerăm neîntemeiată părerea lui CASSIRER, care susţine, după cum am văzut, că filosofia lui KANT reduce realitatea la raporturi logice de valoare.

KANT, deosebind elementul formal al cunoştinţei de cel material, a afirmat existenţa iraţionalului şi deci a unui dualism : valoare-realitate. Iraţionalul arată, în filosofia kantiană graniţele cunoaşterii umane. Problema iraţionalului a fost obiectul filosofiei post-kantiene ; rezultatul însă la care s-a ajuns este acelaşi la care ajunsese şi KANT, adică menţinerea dualităţii : valoare generală-formală şi realitate, iraţionalitate.

---

1. FRISCHEISEN-KÖHLER, *Wissenschaft und Wirklichkeit*, p. 59.
2. TH. ZIEHEN, *Kategorien und Differenzierungsfunktionen*, „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie", Heft II, Leipzig, 1915.

Idealismul transcendental, reprezentat de WINDELBAND şi RICKERT, face din transcendent un obiect de cunoaştere. Obiectul cunoaşterii este, după acest curent filosofic, un imperativ transcendent, o valoare absolută, pe care noi o recunoaştem în judecăţi. Prin urmare, realitatea e redusă la valoare. Valoarea supremă, imperativul transcendent este, după RICKERT, de natură morală.

Desigur că orice ştiinţă are supoziţii apriorice, care nu sunt scoase din experienţă ; cunoştinţa noastră nu e posibilă fără asemenea principii, de aici nu urmează însă că aceste principii întemeiază chiar realitatea. Într-adevăr, cunoştinţele noastre sunt realitatea progresivă a unei valori, a *valorii de adevăr*, de aici însă nu putem deduce neexistenţa unei realităţi, cum face RICKERT. Pentru noi, orice cunoştinţă este o prelucrare a unui datum sensibil în vederea realizării valorii absolute. Toată tendinţa noastră de cunoaştere se îndreaptă către valoarea de adevăr şi toate cunoştinţele sunt numai trepte de realizare a acestei valori. Ideea valorii stăpâneşte spiritul în toate relaţiile pe care le stabilim între conţinuturile de conştiinţă. Dar numai ideea valorii nu poate alcătui obiectul cunoştinţei, căci valoarea trebuie să fie realizată prin ordonarea unui datum sensibil. Atunci obiectul cunoştiinţei este realizarea valorii prin ordonarea şi prelucrarea datumului sensibil. Se pune însă, în mod firesc, întrebarea : în ce constă deosebirea concepţiei noastre de concepţia kantiană sau de aceea a lui RICKERT ? Vom clarifica imediat.

Pentru noi, valoarea este elementul necesar atât al conceptelor, cât şi al judecăţilor, după cum am arătat mai înainte. Cunoştinţa e produsul unor elemente de valoare şi are ca obiect valoarea de adevăr cuprinsă în reprezentările noastre. Am spus mai înainte că, studiind structura logică-formală a cunoştinţei, KANT a admis în mod involuntar valoarea, dar trebuie să accentuăm încă o dată, în mod *involuntar*. Apoi, ideea de valoare are loc mai mult în domeniul acţiunii, după concepţia kantiană, decât în domeniul cunoştinţei.

În deosebire de RICKERT şi WINDELBAND, noi recunoaştem rolul independent al factorului iraţional. Pe lângă aceasta, noi avem alt punct de vedere decât RICKERT, căci nu considerăm formele de ordonare a ceea ce ne e dat ca forme de ordonare a iraţionalului (despre acesta nu putem spune nimic). Ideea de valoare nu poate fi considerată ca obiect de cunoştinţă decât concretizată într-un datum sensibil. RICKERT consideră valoarea transcendentă, imperativul absolut, ca subordonat unui imperativ moral, stabilind astfel un primat al practicii. Pentru noi, ideea valorii, în nici un caz nu poate fi subordonată unui imperativ practic. Imperativul practic priveşte acţiunea şi are valoare pentru voinţă, pe când valoarea teoretică priveşte inteligenţa, cunoştinţa. Aceste două valori : teoretică şi practică au şi forme deosebite – căci forma valorii teoretice absolute este *adevărul*, pe când forma valorii practice e *bunul*.

RICKERT face din valoare ceva ce depăşeşte experienţa, dar care ne constrânge să-l recunoaştem – pe când pentru noi valoarea nu e *transcendentă*, ci *transcendentală*.

Am arătat cum a stabilit KANT existenţa unei realităţi obiective, incognoscibile, în deosebire de realitatea cognoscibilă, de lumea fenomenelor. De asemenea, am văzut încercarea idealiştilor transcendentali contemporani: WINDELBAND şi RICKERT, de a reduce această realitate numai la realitatea cunoscută, care şi ea se reduce la o valoare transcendentă.

Problema realităţii obiective este foarte strâns legată cu aceea a realităţii cunoaşterii şi numai dintr-o trebuinţă metodologică le-am separat.

Modul în care avem noi cunoştinţă de această realitate poate fi de natură *logică, psihologică* şi *socială*. Astfel, în mod logic dobândim cunoştinţa realităţii obiective prin însăşi alcătuirea cunoştinţelor noastre, la baza cărora este elementul senzitiv, a cărui origine şi cauză nu ne-o putem explica decât prin existenţa unei realităţi obiective. Unii au căutat să arate existenţa realităţii obiective prin chiar fenomenele psihice. DILTHEY, de pildă, derivă conştiinţa acestei realităţi din relaţia dintre *conştiinţa voluntară* şi *conştiinţa rezistenţei*. Foarte adesea o voinţă, un impuls subiectiv este contrazis de o impresiune externă, ce nu depinde de noi. După DILTHEY, *eul* şi *realitatea* obiectivă reprezintă opoziţia a două sfere de voinţă. Prin urmare, nu gândirea creează realitatea lumii externe, ci ne conuce numai de la o realitate prezentă, de la realitatea cunoaşterii, către altă realitate, către realitatea obiectivă [1].

În sfârşit, o dovadă de natura socială pentru existenţa realităţii obiective aduce RIEHL. El afirmă că existenţa continuă a obiectelor se produce prin iradierea conştiinţei eului nostru asupra lucrurilor. Ideea aceasta a existenţei realităţii obiective şi continue ne este dată din raporturile noastre cu semenii, de aceea se poate spune că cunoştinţa lumii externe e un product social. Nu mai vorbim de sociologii care accentuează în primul rând conştiinţa socială a realităţii. Astfel, DURKHEIM, vorbind despre *faptul* social şi caracterele lui, afirmă că el este exterior conştiinţei individuale şi coercitiv – şi ca atare cunoştinţa fiecărui individ este impusă oarecum de societate, chiar fără ca individul să simtă aceasta [2].

DURKHEIM afirmă că intuiţiile şi categoriile noastre sunt chiar ele sociale. Astfel, pentru dânsul, timpul are o origine socială, deoarece diviziunile sale sunt sociale. Tot aşa, spaţiul are origine socială, căci australienii, comparând câmpul cu o formă circulară, admit spaţiul ca un cerc imens; alte popoare îl concep altfel, deci societatea impune concepţia sa proprie, neexistând o concepţie care să se impună prin sine. De asemenea, LÉVY-BRUHL vorbeşte despre originea socială a normelor cunoştinţelor logice. El pleacă de la formula lui A. COMTE „nu trebuie să definim umanitatea prin om – ci omul prin umanitate", deducând că nu se pot explica funcţiunile cele mai înalte mintale dacă consi-

1. Citat din R. EISLER, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, p. 264.
2. E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, ed. V, (pp. 5-19), cap. IV, Alcan, Paris, 1910.

derăm numai individual. LÉVY-BRUHL spune textual: „în viaţa mintală a omului tot ceea ce nu echivalează cu o simplă reacţie a organismului la excitaţiile pe care le primeşte este cu necesitate de natură socială"[1]. Mai departe acest cugetător zice: „Cât de departe ne-am putea urca, oricât de primitive ar fi societăţile observate, nu vom întâlni niciodată decât spirite socializate, dacă putem zice aşa, ocupate deja cu o mulţime de reprezentări colective, care le sunt transmise de tradiţie şi a căror origine se pierde în noaptea timpurilor"[2]. Există deci tipuri sociale care determină mentalităţi diferite. Prin urmare, trebuie să renunţăm, după LÉVY-BRUHL, a explica judecăţile, legile logice, printr-un mecanism psihologic şi logic, acelaşi pentru toţi. După această teorie sociologică a cunoştinţei, nu trebuie să luăm ca punct de plecare un spirit omenesc „totdeauna şi pretutindeni asemeni cu el însuşi", supus la „legi psihologice şi logice pretutindeni identice", căci există în societăţile inferioare o mentalitate deosebită, pentru care nu are valoare nici principiul contradicţiei, nici al identităţii, şi care stabileşte alte legături decât noi. De aceea, „unitatea logică a subiectului gânditor, ce o considerăm drept dată de către cei mai mulţi filosofi, este un deziderat, nu un fapt"[3].

Toţi aceşti sociologi păcătuiesc prin faptul că iau aceste aplicări empirice şi deformate ale principiilor logice drept o mentalitate specială, drept norme şi principii logice variate rezultate din mediul social.

La popoarele primitive, principiile logice sunt deformate, de fapt ele există, sunt constante şi generale pentru orice conştiinţă. De aceea, cu drept cuvânt zice FOUILLÉE, ridicându-se în contra acestei şcoli sociologice, că la aceste popoare inferioare, pe care se bazează sociologii citaţi, variază numai „conştiinţa legilor logice şi metodologice, interpretarea, expresiunea, aplicaţiile şi amestecul lor cu imagini mai mult sau mai puţin mitice"[4].

Revenind acum la problema realităţii, se afirmă că realitatea externă, ca şi eul empiric, sunt fenomene, forme de apariţie ale lucrului în sine, *fizic* şi *psihic*, forme de manifestare ale unui ceva identic. Acesta e monismul filosofic. Prin urmare, aceeaşi realitate ar fi izvorul şi al simţurilor şi al obiectelor de cunoaştere. În modul acesta explică RIEHL armonia dintre natură şi legile gândirii. Această realitate transcendentă tindem să o sesizăm cu inteligenţa, dar şi o trăim ca realitate prin sentiment şi căutăm să ne apropiem de ea prin voinţă. Prin urmare, realitatea obiectivă o trăim ca valoare[5]. Această afirmare a realităţii obiective prelucrată de noi este principiul ideal-realismului.

---

1. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, II, Paris, 1912, p. 4.
2. LÉVY-BRUHL, *op. cit.*, p. 14.
3. LÉVY-BRUHL, *op. cit.*, p. 154.
4. A. FOUILLÉE, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, Paris, 1911, p. 90.
5. A. RIEHL, *Kausalität und Identität*, „Vierteljahrschrift für wiessenschaftliche Philosophie und Soziologie", 1887.

Prin urmare, există o realitate obiectivă, care nu poate fi dedusă din condiţiile formale ale cunoaşterii, există o realitate despre care avem conştiinţă şi pe care o trăim. Realitatea aceasta obiectivă nu trebuie să o concepem ca o existenţă absolută, posibilă chiar fără o conştiinţă în genere, căci acesta este postulatul pe baza căruia se conchide şi existenţa realităţii obiective. Lumea pe care noi o cunoaştem numai ca o determinare a conştiinţei noastre nu este însă numai o sumă de senzaţii subiective sau de reprezentări individuale, ci e ceva mai mult, e ceva care are rădăcini adânci în sufletul omenesc, care se impune spiritului nostru. În acest *ceva mai mult*, în acest alogic care constrânge spiritul uman să-i recunoască existenţa, văd unii legătura cunoştinţei, a ştiinţei cu viaţa. Astfel, FRISCHEISEN-KÖHLER afirmă că acest alogic dă impulsul cunoştinţei şi acţiunii şi mai ales se face cunoscut în viaţa voinţei, în viaţa activă[1]. De altminteri, FRISCHEISEN-KÖHLER e fenomenalist, întrucât, după el, lumea sensibilă are o structură a sa, legi proprii, pe care noi le cunoaştem prin gândire, dar care nu depind de aceste legi şi nici nu derivă din ele. Gândirea trebuie să cunoască, să dividă şi să ordoneze fenomenele ce îi sunt date şi apoi să construiască întreaga natură. Fenomenele comparate, ordonate prin formele categoriale ale gândirii, trebuie considerate ca de sine stătătoare. Valoarea nu întemeiază realitatea obiectivă, a cărei existenţă nu se poate contesta, dar această realitate noi o cunoaştem numai ca valoare. De îndată ce gândim asupra acestei realităţi facem din ea o valoare. HÖFFDING formulează concis această gândire, afirmând că „realitatea este adevărul real"[2].

Recapitulând deosebirile dintre concepţia noastră despre valoare şi concepţia lui RICKERT, vom spune : 1. noi admitem iraţionalul, alogicul, asupra căruia nu ne putem pronunţa, a cărui natură nu o putem determina, a cărui esenţă nu o reducem la valoare, deoarece asupra lui nu e posibilă nici o cunoştinţă. De îndată însă ce gândim asupra lui, îl subsumăm categoriei supreme a valorii. 2. După cum am spus mai înainte, pentru noi, valoarea nu e un *imperativ transcendent*, ci e de *natură transcendentală*, căci ea nu e rezultatul unei deducţii care depăşeşte experienţa, ci e chiar la baza experienţei. 3. În ceea ce priveşte realitatea ca obiect logic al gândirii, ea există numai în raport cu funcţiunea gândirii. Gândirea unui obiect nu este ideea unui lucru, ci a unei relaţii foarte generale, ideea unui principiu formal de valoare. Noi avem însă sentimentul unui ceva ce depăşeşte forţele noastre de cunoaştere, ceva iraţional şi ireductibil. 4. Valoarea nu e un imperativ practic, ci teoretic. WINDELBAND şi RICKERT au considerat postulatul valorii ca un imperativ practic. Acest imperativ,

1. FRISCHEISEN-KÖHLER, *Das Realitätsproblem*, Berlin, 1912, p. 98. El zice, vorbind despre acest „ceva mai mult", ce e lumea : *was sie mehr ist, kann nie rein gedacht, aber doch in jedem Augenblick im tätigen Leben.*
2. H. HÖFFDING, *La pensée humaine*, p. 104.

desfăcut de sensul său etic, este o schemă lipsită de orice fel de activitate. Ideea unui imperativ, după cum observă CASSIRER, implică şi voinţa psihologică, care nu are nici o importanţă pentru logică[1].

Deci noi ne apropiem mai mult de filosofia lui KANT, căreia îi dăm – în ceea ce priveşte problema valorii – o altă interpretare, şi anume: spiritul nostru este în esenţa sa timologic şi, ca atare, categoriile, intuiţiile, judecăţile, presupun toate un postulat suprem: valoarea. Conştiinţa în genere din filosofia lui KANT este, pentru noi, o conştiinţă a valorii, care are ca un corelat al său valoarea în genere, adevărul.

Prin urmare, din cele spuse asupra raporturilor dintre valoare şi realitate rezultă că nu poate fi un raport de reducere a realităţii la valoare. Noi am admis realitatea ca obiect al cunoaşterii, ca fiind călăuzite de conceptul valorii, dar nu am redus-o la aceasta din urmă.

După ce am arătat care este raportul dintre valoare şi realitate, criticând diferite concepţii şi moduri de a stabili raporturi de reducere a realităţii la valoare ne rămâne, pentru a termina logica valorii, să vedem care sunt caracterele valorii de cunoaştere, apoi care e criteriul valorii supreme de cunoaştere şi, în sfârşit, problema valorilor logice.

IV. Valoarea cunoaşterii: caracterele şi criteriul ei

Valoarea de cunoaştere, sub orice formă s-ar prezenta, este totdeauna aceeaşi, e *adevărul*. Atribuim valoare acestei cunoştinţe, în care se impune *adevărul*. Adevărul e valoarea teoretică cea mai înaltă, către care tinde orice cunoştinţă, şi care trebuie să se realizeze în orice act de gândire şi de cunoaştere. Adevărul e ultima supoziţie a tuturor cunoştinţelor, de aceea e o *valoare absolută*, adică o valoare recunoscută de toţi indivizii, în toate timpurile şi în toate locurile. Negarea acestei valori absolute este o imposibilitate, căci dacă negăm existenţa ei, înseamnă totuşi că o presupunem chiar în acel moment, deoarece orice afirmare are tendinţa de a fi adevărată, orice afirmare fiind raportată la valoarea de adevăr, contrazicând adevărul în genere, admite totuşi recunoaşterea adevărului contrazicerii. Prin urmare, nu poate fi vorba de un scepticism radical al valorii de cunoaştere. Scepticismul valorii reprezentat de PYRRHO e numai o negare a cunoştinţei acestei valori, nu a existenţei valorii chiar. PYRRHO a formulat scepticismul său în trei probleme: 1. cum sunt constituite lucrurile?; 2. în ce raport trebuie să fim noi cu ele?; 3. ce rezultă pentru noi din acest raport? Referitor la prima problemă, PYRRHO a afirmat imposibilitatea stabilirii unei forme concrete de valoare de cunoaştere deoarece „nici unul dintre mij-

1. E. CASSIRER, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, „Jahrbücher der Philosophie", Berlin, 1913.

loacele noastre de cunoaştere nu poate ajunge adevărul"[1]. Scepticismul neagă cunoştinţa adevărului, nu însă şi existenţa sa în genere ca principiu fundamental şi absolut necesar pentru cunoaşterea omenească. Din contra, se poate afirma chiar că scepticismul recunoaşte existenţa unei *valori de sine stătătoare cu valabilitate supraindividuală*. AENESIDEM a reprezentat un *scepticism senzualist* şi a căutat să stabilească imposibilitatea cunoaşterii valorii de adevăr pe calea simţurilor, deoarece percepţia sensibilă variază de la individ la individ.

Scepticismul deci neagă putinţa cunoaşterii adevărului absolut, nu chiar existenţa sa. Dealtminteri, toţi acei ce neagă existenţa unei valori constante, absolute, sunt siliţi totuşi să recunoască existenţa valorii de cunoaştere. Astfel, HENRY VON DE VOS, deşi afirmă că noi avem numai cunoştinţe relative şi ipotetice, recunoaşte o valoare ultimă, care „ne apare în *frumos*, pe care o cunoaştem în *adevăr* şi o afirmăm în *bine*"[2].

Prin valoare necondiţionată şi absolută nu trebuie să înţelegem o valoare care nu are nici o legătură cu un subiect, ci o valoare valabilă pentru orice subiect, necondiţionată de anumite momente existente în indivizi în diferite moduri.

Care sunt însă caracterele valorii de cunoaştere? Sau cu alte cuvinte: prin ce caractere se vădeşte adevărul, valoarea unui act de cunoaştere?

Unii au admis drept caractere ale valorii de cunoaştere nişte principii străine de cunoaştere, nişte principii mai mult estetice – cum sunt *simplitatea, armonia* etc. Alţii au dat precădere concepţiei biologice, considerând drept caractere ale valorii de cunoaştere, principii biologice. Astfel, ERNST MACH pune drept caractere ale acestei valori *adaptarea reprezentărilor la fapte şi adaptarea ideilor între ele*. Adaptarea ideilor la fapte se completează cu adaptarea ideilor între ele. Sensul şi valoarea evoluţiei cunoaşterii constă, după MACH, tocmai în adaptarea aceasta a ideilor. Gândirea modernă e bazată pe acest principiu. MACH afirmă că principiile şi legile lui NEWTON nu sunt decât exemple de adaptări de idei. Prin aceste adaptări nu numai că se suprimă contradicţiile, ci se şi armonizează ideile, căci, zice MACH, „aranjamentul economic, armonic, organic al gândirilor, pe care îl simţim ca o trebuinţă biologică, întrece cu mult ceea ce cere în mod logic lipsa de contradicţii"[3]. Armonizarea, adaptarea cunoştinţelor, e un rezultat al unui principiu de natură biologică, al principiului economiei.

Greşeala lui MACH şi a întregului biologism e faptul că se consideră aplicaţiile practice ale valorii de cunoaştere, rezultatele ei, drept caractere constitutive. Necesităţile vieţii practice au putut da directive în cunoaştere, în nici un caz ele nu pot însă fi criterii pentru determinarea valorii cunoaşterii.

---

1. R. RICHTER, *Der Skeptizismus in der Philosophie*, Bd. I, Leipzig, 1904, p. 46.
2. H. VON DE VOS, *Werte und Bewertungen in der Denkevolution*, Berlin, 1909, p. 206.
3. E. MACH, *Erkenntnis und Irrthum*, în traducere franceză, p. 188.

Adevăratele caractere ale valorii de cunoaştere sunt: *evidenţa, necesitatea, universalitatea* şi *obiectivitatea*. Toate aceste note alcătuiesc *siguranţa valorii cunoaşterii*.

Când vorbim însă de siguranţă putem înţelege o *siguranţă absolută* şi una *relativă*. Siguranţa absolută nu poate fi decât un ideal al cunoaşterii, cum zice von HARTMANN [1], căci ea există numai în intuiţia sau numai în operaţiile logice. Pentru cunoştinţă sunt numai *valori de probabilitate*. Prin aceasta însă von HARTMANN reia scepticismul probalistic reprezentat în antichitate de KARNEADE. Dar spiritul omenesc nu se mulţumeşte cu astfel de valori, ci tinde către valori obiective, absolut sigure.

S-au considerat, de către unii, ca temeiuri ale siguranţei, *fenomene psihice*, iar de către alţii *principii logice*. Astfel, după SIGWART, siguranţa cunoaşterii este determinată, în ultima instanţă, de *sentimentul evidenţei*. Sentimentul evidenţei e un sentiment de necesitate, de constrângere în afirmarea valorii cunoaşterii. El e o necesitate subiectiv simţită, însă *subiectiv* în sensul general omenesc. Prin urmare, SIGWART întemeiază valoarea cunoaşterii pe baza sentimentului necesităţii, căci evident e ceea ce e necesar. Valoarea cunoaşterii nu se reduce însă numai la necesitate, ci mai presupune universalitatea şi obiectivitatea. SIGWART reduce aceste două caractere ale valorii la necesitate, din care derivă şi recunoaşterea unei cunoştinţe de către toţi şi impunerea acelei cunoştinţe ca ceva obiectiv valabil.

RICKERT, de asemenea, recunoaşte evidenţa drept un caracter ultim al valorii de cunoaştere. El spune textual: „evidenţa e acea existenţă psihică ce ne garantează adevărul judecăţii" [2]. Evidenţa, din punct de vedere psihologic, e un sentiment. De aici însă nu putem deduce că RICKERT dă temeiuri psihologice valorii de cunoaştere, pentru că el însuşi recunoaşte că nu calea psihologică transcendentală e cea mai indicată pentru explicarea valorii.

Absolut psihologist, în cercetarea valorii de cunoaştere, este H. MEYER. După acest filosof, adevărul nu poate fi considerat ca o valoare, decât numai dacă este în relaţie funcţională cu un *sentiment al valorii*. MEYER vorbeşte despre *sentimente cognitive*, care sunt acele fenomene psihice în care procesele de cunoaştere sunt trăite efectiv. După MEYER, pretenţia de universalitate a valorii de cunoaştere se explică prin faptul că sentimentele valorii logice cuprind un *moment afectiv etic*. Gândirea necesară logică este deci ceva dorit din punct de vedere etic. De aceea, conchide MEYER, „sentimentul logic al valorii este, pe de o parte, un sentiment etic al valorii" [3]. Prin urmare, adevărul e o valoare numai dacă e relaţia funcţională cu un sentiment etic al

1. ED. VON HARTMANN, *Grundriß der Erkenntnislehre*, 1907.
2. H. RICKERT, *Zwei Wege der Erikenntnistheorie*, p. 188.
3. H. MEYER, *Psychologie des emotionalen Denkens*, p. 658.

valorii. În modul acesta, MEYER afirmă şi dânsul evidenţa drept criteriu al valorii de cunoaştere, dar o evidenţă psihologică, afectivă.

MEINONG, de asemenea, consideră evidenţa drept caracterul ultim al valorii de cunoaştere. El însă a separat evidenţa de universalitate şi necesitate, căci el nu atribuie necesitate şi universalitate tuturor cunoştinţelor, ci face deosebire între *cunoştinţe empirice* şi *cunoştinţe apriorice*. Primul fel de cunoştinţe au *evidenţă nemijlocită*, dar nu au *necesitate* şi *universalitate*, pe când cunoştinţele apriorice au *evidenţă, valabilitate necesară* şi *universală*[1]. MEINONG deosebeşte la valoarea de cunoaştere aceste trei caractere: evidenţă, necesitate şi universalitate, stabilind şi diferite feluri de cunoştinţe, după cum posedă sau nu aceste caractere.

Cu problema valorii cunoaşterii se ocupă şi WUNDT. El deosebeşte două forme de siguranţă, şi anume: *nemijlocită* şi *mijlocită*. Cunoştinţa, care ne e dată în mod nemijlocit în fapte, are siguranţă nemijlocită, iar cunoştinţa ce rezultă ca o deducţie stringentă din fapte are o siguranţă mijlocită. De pildă: cunoştinţa culorii albastru are o siguranţă nemijlocită – căci e o senzaţie, o cunoştinţă dată de simţuri. Cunoştinţa despre mişcările pământului şi soarelui are o siguranţă mijlocită, deoarece rezultă numai în urma unui şir de deducţiuni. Siguranţa nemijlocită este *subiectivă*, iar cea mijlocită e *obiectivă*. Siguranţa subiectivă are valoare întrucât ea e substratul cunoştinţei propriei noastre existenţe; cea obiectivă este „un rezultat al prelucrării, prin gândire, al faptelor date nemijlocit conştiinţei"[2]. Siguranţa subiectivă este deci numai o treaptă către siguranţa obiectivă, care cuprinde în sine şi noţiunea de *necesitate*, căci o cunoştinţă este sigură atunci când e constrângătoare, când contrariul valorii afirmate este imposibil.

Sunt unii gânditori însă care nu au voit să recunoască *evidenţa* drept caracterul ultim al valorii de cunoaştere, pe motiv că se dă acesteia un fundament psihologic. Astfel, EISENHANS consideră evidenţa numai ca o expresie psihologică a valorii de cunoaştere. El zice: „Ea nu e chiar adevărul, nu e tot una nici cu conţinutul judecăţii adevărate. Ea e mai mult expresia psihologică pentru caracterul de adevăr al adevărului"[3].

Credem însă că această părere este greşită, pentru că, după noi, evidenţa poate fi privită şi din punct de vedere *pur logic*, şi din punct de vedere *psihologic*. În primul caz, evidenţa e o convingere ce se impune gândirii în urma raţionamentului, iar în al doilea caz e un sentiment de constrângere. Cu

---

1. A. MEINONG, *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens*, p. 110, „Abhandlungen zur Didaktik und Philosophie der Naturwissenschaft", Berlin, 1906.
2. W. WUNDT, *Logik und Erkenntnistheorie*, p. 423.
3. TH. EISENHANS, *Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie*, p. 260, „Kant-Studien", Heft 2 und 3, 1915.

atât mai mult poate fi considerată evidenţa ca logică cu cât ea nu este un element constitutiv al procesului cunoaşterii, ci aparţine rezultatului gândirii şi cunoaşterii. Sentimentul psihologic al evidenţei, pe care îl avem în anumite valori de cunoaştere, nu trebuie considerat decât ca o expresie psihologică a evidenţei logice. Procesele logice sunt şi ele legate cu viaţa totală a spiritului nostru, de aceea vor fi legate cu anumite sentimente de plăcere, de neplăcere, de contrarietate, de necesitate etc. Toate aceste sentimente, ce întovărăşesc procesele gândirii şi cunoaşterii, sunt *sentimente logice*, adevăraţi pioneri ai cunoştinţei, întrucât ele premerg cunoaşterii[1]. Sunt două lucruri diferite, ce nu trebuie confundate – *evidenţa logică* şi *sentimentul evidenţei* ca fenomen psihic. După noi, evidenţa este ultimul caracter al valorii de cunoaştere. Ea cuprinde în sine *necesitatea* şi *universalitatea*. Într-adevăr, tot ceea ce este evident se impune cu necesitate spiritului, ba chiar e constrângător pentru spirit. Evidenţa exclude oarecum posibilitatea contrarului, ea implică necesitatea. KANT a afirmat că *necesar* este tot ceea ce e determinat după condiţiile generale ale experienţei; categoriile sunt principiile care întemeiază conceptul necesităţii. Prin urmare, ceea ce e necesar e şi universal. În ceea ce priveşte caracterul *obiectivităţii*, acesta nu poate fi considerat ca fiind cuprins în conceptul evidenţei, deoarece poate exista o cunoştinţă evidentă fără ca să fie şi obiectivă. Poate exista o evidenţă subiectivă, precum poate fi şi una formală, fără ca obiectul gândirii sau conţinutul judecăţii să depăşească subiectivitatea. De aceea, criteriul valorii de cunoaştere este *evidenţa obiectivă*. Ce se înţelege însă prin obiectivitate?

După modul în care e întrebuinţat acest termen se poate vorbi despre o *obiectivitate empirică*, în sensul unei conformităţi cu faptele empirice; apoi despre o *obiectivitate istorică*, adică despre eliminarea oricărei aprecieri individuale, a oricăror preferinţe în cercetarea fenomenelor vieţii istorice. Obiectivitatea este opusă subiectivităţii şi termenul *obiectiv* e corelat cu acel subiectiv. Problema obiectivităţii este una din cele mai complicate; aceasta se poate vedea chiar din evoluţia termenilor *obiectiv* şi *subiectiv*. În veacul XIV, termenii de subiectiv şi obiectiv aveau pentru DUNS SCOTUS altă însemnare decât acum. Pentru SCOTUS, subiectiv înseamnă tot ceea ce se raportează la obiectul concret al gândirii, la obiectul ce devine subiect într-o judecată, – iar obiectiv înseamnă tot aportul subiectului individual în reprezentare. *Obiectiv = idealiter in intellectu*[2]. Aceşti termeni au acum o însemnare tocmai contrară. Întrebuinţarea acestor două concepte în sensuri deosebite e în legătură cu teorii şi concepţii filosofice deosebite. Noi nu ne vom ocupa în acest studiu despre obiectivitate decât numai întru cât e în directă legătură cu valoarea de cunoaştere ca un caracter al ei.

---

1. W. WUNDT, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Bd. III, Gefühle.
2. R. EUCKEN, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, cap. „Subjectif-Objectiv", Paris, 1911, p. 14.

Prin obiectivitate s-a înţeles în *filosofia realistă naivă* concordanţa ideilor cu o realitate exterioară spiritului uman. Prin urmare, obiectivitatea e întemeiată de însăşi existenţa reală externă. În *filosofia realistă critică*, obiectivitatea nu mai e întemeiată numai de realitatea externă, pentru că nu se mai consideră reprezentarea drept obiect extern. Această filosofie admite şi un alt criteriu pentru obiectivitate, anume *concordanţa percepţiunilor indivizilor*. Deci obiectivitatea e bazată pe un consensus al percepţiunilor indivizilor. În general, conceptul obiectivităţii a fost considerat ca rezultatul concordanţei ideilor cu o realitate. Dacă această realitate este transcendentă, atunci obiectivitatea este concordanţa dintre concepte şi realitatea absolută. KANT a schimbat cu totul conceptul obiectivităţii. El a arătat că realitatea nu este ceva fără nici o legătură cu subiectul. Obiectul cunoştinţei îl sesizăm ca atare numai întru cât e în raport cu noi; prin urmare, în cunoştinţă, obiectul nu e absolut ceva deosebit de eul nostru. După KANT, obiectivitatea este rezultatul aplicării categoriilor la intuiţie, de aceea o cunoştinţă este obiectivă atunci când elementele formale ale cunoştinţei se aplică unui material intuitiv şi, din contra, este subiectivă când se face abstracţie de orice conţinut al cunoştinţei[1], de orice material dat, construindu-se cunoştinţe cu elemente imaginative sau nereale. Prin urmare, pentru KANT, nu concordanţa cu o realitate exterioară este semnul obiectivităţii. JAMES a considerat ca măsură a obiectivităţii eficacitatea practică[2]. Teoria utilităţii are astăzi o foarte mare dezvoltare. Această teorie pleacă de la ideea că viaţa este principiul oricărei valori, că valorile nu sunt altceva decât afirmarea vieţii. MÜLLER-FREIENFELS zice: „Pretutindeni acolo unde vorbesc despre valoare, este la bază un raport cu o fiinţă vie şi totdeauna ceva este o valoare când contribuie la conservarea sau la progresul vieţii"[3]. Şi, mai departe, afirmă, „toate valorile reale sunt în ultima esenţă valori biologice"[4]. Deci tot ceea ce interesează viaţa, tot ceea ce este util, e o valoare. Teoria, ce pune utilitatea ca bază şi criteriu ale valorii de cunoaştere, a fost denumită cu termenul de *pragmatism*. Pragmatismul pleacă de la ideea fundamentală că gândirea vrea să fie cunoştinţă, ştiinţă, şi tinde către acţiune. Adevărul nu există decât în funcţiune de utilitate. Întemeietor al pragmatismului e considerat JOHN DEWEY, deşi ideea conducătoare a pragmatismului se găseşte pentru prima dată la CH. PIERCE, care în 1878 a susţinut într-un articol intitulat *How to make our ideas clear* că credinţele noastre sunt în realitate numai nişte reguli ale acţiunii.

Reprezentanţii cei mai de seamă ai pragmatismului sunt, în America, PIERCE, DEWEY şi JAMES, în Anglia, SCHILLER, în Italia, PAPINI, în Franţa, BERGSON. Toţi aceştia vor să dea o nouă teorie a adevărului şi noi directive cunoaşterii omeneşti.

---

1. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 682.
2. W. JAMES, *La volonté de croire*, Paris, 1916. Prefaţa traducătorului.
3. MÜLLER-FREIENFELS, *Psychologie der Kunts*, Bd. I, Leipzig und Berlin, p. 151.
4. MÜLLER-FREIENFELS, *op. cit.*, p. 152.

JAMES afirmă însă că pragmatismul nu este decât o *metodă empiristă* de cercetare. El zice: „Cu pragmatismul o teorie devine un instrument de cercetare, în loc de a fi răspunsul la o enigmă şi încetarea oricărei cercetări" [1]. Pragmatismul are o notă *utilitaristă* prin aceea că dă mare importanţă chestiunilor practice, el are însă şi un *caracter pozitivist* prin dispreţul său faţă de chestiunile abstracte-metafizice. JAMES numeşte filosofia sa *empirism radical*. Îi zice empirism deoarece socoate că toate concluziile, chiar cele mai sigure, sunt numai ipoteze, ce pot fi modificate de experienţele viitoare. E radical acest empirism fiindcă nu admite nici o realitate în afară de aceea constatată prin experienţă. LOYS MOULIN, traducătorul operei lui JAMES, consideră filosofia acestuia ca o filosofie „a activităţii conştiente, care ştie să se călăuzească în experienţa schimbătoare, alegându-şi căile de urmat" [2]. Atitudinea pragmatismului constă în a nu se ocupa de principii prime, ci de fapte, de consecinţe. Pragmatismul este deci o *teorie a metodei* şi *o teorie a adevărului*. Teoria metodei nu este independentă de aceea a adevărului, ci e bazată pe dânsa, după cum just a observat WERNER BLOCH [3]. SCHILLER şi DEWEY consideră ideile ca adevărate numai în măsura în care ne ajută să executăm un travaliu. Adevărul, prin urmare, e în funcţie de folosinţă. JAMES zice: „Adevărul constă numai în ceea ce e avantajos pentru gândirea noastră, după cum dreptul constă numai în ceea ce e avantajos pentru conduita noastră" [4].

De asemenea, pentru BERGSON, adevărul nu este altceva decât un drum dus prin realitate. Pentru el, inteligenţa, cunoştinţa noastră au în vedere numai acţiunea. Cunoştinţa realităţii discontinue, a realităţii stabile, e rezultatul trebuinţei practice. Omul, din trebuinţa hranei, distinge propriul său corp de alte corpuri, apoi diferite corpuri între ele pentru a-i satisface trebuinţele. Pe lângă aceasta, conservarea individuală şi a speţei fac de asemenea pe om să deosebească realităţi discontinue şi mobile. Deci orice cunoştinţă are în vedere acţiunea. BERGSON afirmă textual: „Suntem făcuţi pentru a lucra tot atât şi poate şi mai mult decât pentru a gândi sau, mai bine, când urmăm mişcarea naturii noastre, gândim pentru a lucra" [5]. Prin urmare, cunoştinţa trebuie considerată din punct de vedere biologic-utilitar ca o valoare sau non-valoare. În modul acesta şi BERGSON este pragmatist.

Pragmatismul duce la o concepţie individualistă a valorii de cunoaştere, căci dacă valoarea aceasta e determinată de utilitate, urmează că trebuie să existe atâtea adevăruri, şi atât de diferite, câte organizaţii de vieţuitoare sunt şi câte

1. W. JAMES, *Le pragmatisme*, 1911, p. 63.
2. L. MOULIN, *Prefaţă – Volonté de croire* – de JAMES, Paris, 1916.
3. W. BLOCH, *Der Pragmatismus von Schiller und James*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Heft II, 1913, p. 147.
4. W. JAMES, *op. cit.*, p. 203.
5. H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, 1911, p. 231.

trebuinţe se impun omului. Pe lângă aceasta, conceptul pragmatic al adevărului distruge postulatul unei valori supreme, absolute, de cunoaştere, deoarece urmează că adevărul trebuie să se schimbe în timp, să evolueze odată cu utilităţile. Dar pragmatismul e distrus chiar de experienţă. Într-adevăr, pragmatismul afirmă că acele judecăţi sunt valabile, care ne produc mulţumire, utilitate şi care ne dau ocazia unor acţiuni utile, or, experienţa arată că pot fi judecăţi adevărate pentru oameni şi care totuşi să fie vătămătoare sau indiferente. Apoi, dacă ar fi atâtea adevăruri câte vieţuitoare sunt, atunci nu ar mai exista judecăţi contradictorii asupra aceluiaşi obiect, decât dacă interesele ar fi contrare.

Pe lângă acestea, conceptul adevărului nu e scos din experienţă, ci se impune experienţei. Adevărul poate fi util, dar utilitatea nu e un criteriu al adevărului, ci o consecinţă. Un punct de vedere asemănător cu pragmatismul e acela al lui MACH şi AVENARIUS. Aceşti doi gânditori sunt reprezentanţii curentului *biologic-economist*. Ei privesc gândirea şi cunoştinţa sub aspectul biologic economic. După acest curent, ştiinţa nu are de stabilit o valoare obiectivă de cunoaştere, căci asemenea valoare nu există, ci ea trebuie să descrie conceptual faptele cele mai proprii pentru ajungerea scopului, pentru orientarea noastră în viaţă. Ştiinţa, în modul acesta, economiseşte forţa, gândirea. Valoarea judecăţilor, a cunoştinţelor, depinde de economia gândirii.

Şi acest curent economist însă nu a putut găsi adevăratul criteriu al valorii de cunoaştere, pentru că economia e un efect al valabilităţii judecăţilor, al adevărului, iar nicidecum un scop, un criteriu pentru adevăr.

O altă modificare a concepţiei pragmatismului e aşa numita *teorie selectivă a adevărului*, reprezentată de BALDWIN. Această teorie afirmă că adevărul e un produs al selecţiei în evoluţia omenirii.

KANT a căutat să găsească un criteriu general valabil al adevărului. El a văzut însă că nu se poate stabili un asemenea criteriu decât din punct de vedere formal, căci, „de la adevărul cunoştinţei materiei nu se poate cere un caracter general, deoarece este contradictoriu în sine" [1]. Cât priveşte forma cunoaşterii, abstracţie făcând de orice conţinut, adevărul constă chiar în regulile necesare ale inteligenţei, căci ceea ce contrazice aceste reguli e fals. De aceea criteriul pur logic al valorii de cunoaştere este, după KANT, „concordanţa cunoştinţei cu legile generale şi formale ale inteligenţei şi raţiunii" [2].

Prin urmare, nu putem defini adevărul ca acordul gândirii cu existenţa, deoarece existenţa însăşi o cunoaştem prin travaliul intelectual. Această concepţie *statică* a adevărului admisă de realişti, trebuie înlocuită prin concepţia *dinamică* a adevărului după care adevărul este *sistematizarea datelor realizată prin travaliul gândirii*, după legile minţii. HÖFFDING formulează concepţia

---

1. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 105.
2. I. KANT, *op. cit.*, p. 105.

aceasta astfel: „Adevărul poate fi privit ca o valoare de travaliu, deoarece nu există pentru noi decât prin travaliu intelectual"[1]. Pentru completare, trebuie să adăugăm însă că nu numai ceea ce nu contrazice legile gândirii este adevărat, ci şi ceea ce nu se contrazice cu datele experienţei; se impune deci ca adevărul formal să nu treacă prin datele experienţei. Valorile care au ca obiect numai *gândirea logică formală* sunt valorile formale logice şi matematice. Caracterele valorii de cunoaştere sunt deci: *evidenţa, necesitatea* şi *obiectivitatea* în sensul concordanţei formelor gândirii cu materialul empiric.

Am stabilit deci existenţa unei valori absolute de cunoaştere, a valori de adevăr. Această valoare nu e absolută în sensul că există în sine, ci numai pentru că se impune tuturor. Valoarea de cunoaştere există pentru o conştiinţă în genere. *Conştiinţa în genere* şi *adevărul în genere* sunt termeni corelaţi necesari pentru existenţa valorii cunoaşterii.

V. Valorile logice

Valori logice sunt teoretice şi există ca atare la baza oricărei ştiinţe. Ele sunt apriorice întrucât nu pot fi deduse din experienţă. Experienţa nu poate explica temeiurile obiective ale cunoştinţei. Toate încercările pozitiviste nu reuşesc, pentru că valoarea experienţei este întemeiată tocmai de valorile supreme formale, de valorile logice, a căror unitate este unitatea unei conştiinţe în genere.

Valorile logice sunt formale, ele sunt norma cunoştinţelor şi supoziţia oricărei gândiri, prin urmare ele nu pot fi derivate din fapte. Valorile logice fundamentale sunt chiar principiile logice, principiile constitutive ale oricărei cunoştinţe. Baza acestora este necesitatea lor de gândire, forţa cu care se impun spiritului omenesc. Deşi aceste valori ni se impun, totuşi sunt mulţi filosofi care au încercat să le deducă din experienţă. Aceştia sunt empiriştii. HUME, de pildă, consideră principiul cauzalităţii ca fiind un principiu empiric. Tot aşa, JOHN STUART MILL, care, voind să interpreteze principiile logice în mod psihologic, afirmă că principiul contradicţiei este o generalizare veche din experienţă. El pune la baza acestui principiu opoziţia experimentală dintre cele două stări ale spiritului: *credinţa* şi *necredinţa*. În general, empirismul păcătuieşte prin aceea că înlătură posibilitatea unei justificări raţionale a cunoştinţei mijlocite, căci neagă existenţa unor principii evidente în mod nemijlocit.

Valorile logice sunt cele mai generale, căci ele sunt cele mai nedefinite din punct de vedere calitativ şi cantitativ, deoarece „la ele se face abstracţie de însuşirile particulare ale formei ca şi ale conţinutului experienţei"[2].

Când zicem însă valori logice putem înţelege două lucruri deosebite: a. valorile logice supreme, care sunt axiomele logice, la care ne-am referit mai

1. H. HÖFFDING, *La pensée humaine*, p. 259.
2. W. WUNDT, *Logik und Erkenntnistheorie*, p. 559.

sus, afirmând că sunt apriorice şi constitutive ale experienţei; b. valoarea logică a unui raţionament, rezultat al consecvenţei gândirii şi al respectării principiilor logice. Valorile logice în sens de axiome sunt evidente şi necesare, în al doilea sens pot fi şi argumentative.

Principiile logice sunt evident şi general valabile, ele nu suferă excepţiuni. Cu toate acestea, s-a afirmat de către unii cercetători că aceste valori nu sunt în general valabile, că nu se impun cu necesitate, deoarece există sălbateci care nu cunosc aceste principii logice. Sunt sălbateci care îşi pot imagina că există în acelaşi timp şi ca papagali cu pene roşii. Dar lipsa de unitate şi aparenta contradicţie la sălbateci nu arată lipsa valorilor logice, ci numai o deosebită formă de manifestare şi exteriorizare a lor. Acei sălbateci, deşi îşi închipuie că pot fi în acelaşi timp oameni şi papagali cu pene roşii nu contrazic principiul contradicţiei, deoarece ei nu văd raţiunea pentru care nu pot fi şi oameni, şi papagali în acelaşi timp. Tot aşa şi cu celelalte principii logice. Şi la sălbateci există principii constante şi generale, variază însă numai conştiinţa legilor logice şi metodologice, interpretarea lor. S-au făcut încercări însă de a se reduce aceste valori logice numai la una singură, şi anume la identitate. Astfel, A. RIEHL afirmă că singura valoare logică este *principiul identităţii*, principiile celelalte fiind derivate din acesta[1].

De asemenea, TH. LIPPS consideră identitata ca valoare fundamentală, făcând din principiul raţiunii numai o altă formulare a identităţii[2].

După MÜNSTERBERG, principiul raţiunii şi al cauzalităţii nu ar fi altceva decât aplicaţii ale principiului de identitate. El afirmă că orice cunoştinţă a noastră este o indicare, o determinare a ceea ce este identic în lucruri şi întregul travaliu ştiinţific constă în a arăta că ceea ce se prezintă sub aspectul diversităţii poate fi considerat în parte ca identitate. Orice legătură cauzală, zice MÜNSTERBERG, se bazează pe *identitatea obiectelor* şi orice legătură logică pe identitatea actelor subiectului[3].

Aceste încercări de reducere a valorilor supreme logice, a principiilor logice, la unul singur, nu sunt întemeiate. Vom vedea imediat că cele trei axiome fundamentale: *identitatea, contradicţia* şi *principiul raţiunii* îndeplinesc funcţiuni deosebite şi ca atare nu pot fi reduse la unul singur.

Pentru stabilirea unui raport de identitate e necesară o sesizare a asemănărilor şi o recunoaştere a deosebirilor dintre lucruri. Aceste două operaţiuni sunt însă elementele comparaţiei, de aceea identitatea se stabileşte prin comparaţie. Funcţiunea asemănării o exercită gândirea în special prin *principiul identităţii*, iar funcţiunea deosebirii, care poate ajunge la contrast, prin *principiul contradicţiei*. Primul principiu e baza judecăţilor pozitive, iar al doilea e baza judecăţilor negative.

1. A. RIEHL, *Logik und Erkenntnistheorie*. Kultur der Gegenwart, 1908, pp. 76-78.
2. TH. LIPPS, *Vom Fühler, Wollen und Denken*, Leipzig, 1907, p. 211.
3. H. MÜNSTERBERG, *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig, 1900.

În afară însă de raportul de identitate sau de contradicţie, gândirea mai stabileşte raportul de dependenţă între concepte şi judecăţi. Aceste raporturi de dependenţă sunt stabilite prin ajutorul principiului raţiunii. LEIBNIZ consideră principiul raţiunii ca un principiu de legătură numai a faptelor accidentale, empirice, prin urmare nu-i atribuie necesitate şi valoare logică. După LEIBNIZ, legăturile stabilite de gândirea logică urmează numai principiul identităţii şi contradicţiei care nu sunt realizate în nici o intuiţie. WUNDT însă crede contrariul, deoarece el afirmă că aceste principii trebuie să se aplice cu necesitate faptelor empirice. El zice: „Principiile identităţii şi contradicţiei, departe de fi legi care să nu se aplice experienţei, sunt, mai mult, chiar principiile cele mai generale pe care le urmează gândirea noastră la legarea faptelor empirice. Ele sunt deci legi logice întrucât rezultă din funcţiunile fundamentale ale gândirii noastre, sunt însă şi legi empirice întrucât au valoare pentru prelucrarea oricărei experienţe şi nu pot avea în gândirea noastră nici o persistenţă dacă nu se aplică obiectelor intuiţiei" [1].

Acelaşi lucru îl afirmă BOUTROUX, când zice: „Spiritul uman poartă în sine principiile logicii pure, dar cum materia care este oferită nu-i pare exact conformă cu aceste principii, încearcă să adapteze logica la lucruri, astfel ca să le înţeleagă într-un mod cât mai apropiat posibil de perfecta inteligibilitate" [2].

Prin urmare, legile logice se vor aplica unor conţinuturi intuitive. Deosebirea dintre principiul raţiunii şi acela al identităţii este faptul că principiul raţiunii stabileşte un raport de dependenţă între două concepte legate între ele printr-un concept total, pe când prin principiile celelalte se stabilesc numai raporturi de asemănare şi deosebire.

Aceste trei principii logice sunt valorile supreme, care se impun cu necesitate oricărui spirit şi care posedă *evidenţa nemijlocită*. Ele nu trebuie confundate cu valorile psihologice, cu valorile empirice. Valorile logice sunt independente de orice conţinut empiric material. După cum între logică şi psihologie este diferenţă fundamentală, tot aşa de mare este deosebirea şi între valorile logice şi cele empirice. Valorile logice sunt apriorice şi formale. Ele se aplică unui conţinut empiric de conştiinţă, dar nu se derivă din el, cum credea D. HUME şi filosofii empirişti. Principiile logice nu pot fi deduse din cele psihologice, căci legile psihologice nu sunt în genere decât nişte generalizări ale experienţei. Dacă legile logice s-ar baza pe cele psihologice ar trebui ca ele să aibă un conţinut de fapte psihologice, ar trebui să presupună existenţa psihicului. HUSSERL zice: „Nici o lege logică nu este, în adevăratul său înţeles, o lege pentru faptele vieţii psihice, deci nici pentru reprezentări, nici pentru judecăţi, nici pentru fenomene psihice" [3].

---

1. W. WUNDT, *System der Philosophie*, Bd. I, p. 68.
2. E. BOUTROUX, *De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie*, Paris, 1901, p. 16.
3. ED. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Bd. I, Halle, 1900, p. 69.

Legile logice sunt, pentru HUSSERL, legi *ideale normative* ale spiritului, spre deosebire de legile psihologice care sunt *reale-explicative*. Într-adevăr, legile logice nu pot fi derivate din cele psihologice, totuşi nu poate fi susţinută părerea că ele nu se aplică unor conţinuturi psihice. Necesitatea şi apodicticitatea acestor valori nu au însă deloc a face cu psihologia şi experienţa.

Cu acest paragraf am mântuit logica valorii, adică am arătat cum poate fi întemeiată valoarea pe o cale logică şi cum în mod logic poate dobândi valoarea dreptul de a fi considerată ca element constitutiv al cunoştinţei, deci ca element existent în toate domeniile vieţii, nu numai în practică. Am arătat toate formele sub care se prezintă valoarea în cunoaştere, bineînţeles dând o dezvoltare limitată unora dintre chestiuni. Ştiinţa nu este altceva decât un sistem de valori, căci ea îşi propune două scopuri : a. să cunoască realitatea ; b. să organizeze această cunoştinţă pentru o trebuinţă raţională. Primul scop implică găsirea unei valori supreme explicative pentru întreaga realitate ; iar organizarea cunoştinţei nu e altceva decât alcătuirea unor judecăţi ştiinţifice, cu o *valoare umană*, cum zice MANGE[1].

După ce am studiat valoarea din punct de vedere al cunoaşterii, rămâne să o cercetăm acum în diferitele forme sub care se prezintă în viaţa spiritului nostru. Până acum am cercetat valorile hiperpersonale, abstracţie făcând de subiectul psihologic al valorii, precum şi de diferitele feţe de manifestare a valorii. Noi cunoaştem valori, dar nu numai atât, căci noi şi trăim valori. De aceea se impune o nouă problemă, problema vieţii valorilor. Valorile, pe care le trăim noi, căutăm să le realizăm în practică şi sub acest îndemn stabilim norme de realizare, practicizăm valorile. Deoarece valorile sunt numeroase, omul face un triaj, o selecţie a lor pe baza unei comparaţii, exprimată în judecăţile de valoare. Astfel, procesul de cunoaştere al valorilor studiat până acum este completat prin procesul de recunoaştere, de valorificare a valorilor.

Am arătat, în această primă parte a studiului, că în procesul de cunoaştere al valorilor e vorba de determinarea unei valori într-o cunoştinţă în genere a valorii de cunoaştere şi am caracterizat această valoare ca fiind necesară, obiectivă, independentă de subiectivitatea noastră. Sunt însă alte valori pe care noi le alcătuim sub influenţa unor împrejurări deosebite, şi anume a mediului, a vieţii istorice, sociale ; acestea sunt valorile sociale. În paragraful care tratează despre clasificarea valorilor, noi am stabilit două mari clase de valori : valori bipersonale, în care puneam valorile logice şi matematice şi valori sociale, între care aşezam toate celelalte valori. Valorile sociale sunt acelea în constituţia cărora intră elemente sociale. Studiul acestor valori va alcătui a doua parte a acestei lucrări.

---

1. FR. MANGE, *La philosophie scientifique comme système de valeurs*, „Revue philosophique", 1910.

PARTEA A II-A

MATERIA VALORILOR SOCIALE

I. Sociologia valorii. Obiectul ei

Toate cercetările logice-teoretice sunt preludiul studiului realităţii sociale, din diferite puncte de vedere. KANT a ajuns de la critica raţiunii pure la afirmarea primatului raţiunii practice căutând a da o bază logică eticii sociale. Valoarea ca fenomen social este complexă, are diferite forme şi dă naştere la diferite feluri de acţiuni. După cum vom vedea, valoarea devine motivul tuturor acţiunilor, deci al întregii vieţi sociale. Prin sociologia valorii se înţelege studiul înfăţişării valorii în societate sau, mai clar, legătura dintre valoare şi realitatea socială. GOLDSCHEID a înţeles prin teoria sociologică a valorii o sinteză a consideraţiei pur filosofice a valorii cu teoria economică a ei[1]. GOLDSCHEID însă reduce elementul social în valoare numai la cel economic şi aici greşeşte, pentru că realitatea socială este mai complicată, are diferite laturi, care nu trebuie neglijate. De aceea, noi vom completa pe GOLDSCHEID, afirmând că sociologia valorii este sinteza filosofiei valorii cu studiul realităţii sociale. Obiectul sociologiei valorii este cercetarea elementelor sociale din valoare, de unde rezultă şi diferitele speţe de valori. GOLDSCHEID are dreptate însă atunci când consideră teoria economică a valorii sau valorile economice ca forma cea mai concretă a sociologiei valorii.

Sociologia valorii se ocupă cu valorile sociale, precum şi cu elementele generale sociale, care iau parte la constituirea tuturor valorilor umane. Realitatea, substratul, pe care se întemeiază valorile sociale, este complex, are aspecte diferite şi elemente variate, de aceea deci, în sociologia valorii, valoarea va avea forme diferite. Esenţa vieţii sociale, a realităţii sociale, este *activitatea, voinţa*, de aceea valorile sociale au în general o nuanţă activă. Realitatea socială e bazată pe legătura indivizilor ce compun societatea, iar forma cea mai simplă a acestei legături este acţiunea comună a lor. Această acţiune implică însă ideea scopului. Prin urmare, legătura socială e de natură psihică, şi anume e *voinţă*. Ea cuprinde în sine tradiţia, ideile şi sentimentele indivizilor, într-un cuvânt,

---

1. R. GOLDSCHEID, *Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie*, Leipzig, 1908.

întreaga civilizaţie. Civilizaţia însă, zice Koslovski, e „suma valorilor produse de om". Ea alcătuieşte realitatea socială, care este „o lume de valori"[1].

Elementele ce compun realitatea socială sunt de sine stătătoare, nu au între ele vreun raport de dependenţă genetică, ci, din contra, sunt concomitente. Realitatea socială e constituită de anumite elemente şi e, de asemenea, organizată în funcţionarea sa de alte elemente. De aceea, vom deosebi *elemente* constitutive ale vieţii sociale, cum sunt manifestările psihice şi fenomenele economice, şi *elemente regulative*, care sunt fenomenele politice şi juridice. Elementele constitutive alcătuiesc *structura unităţii sociale*, iar celelalte *funcţiunea* acestei unităţi. Aceste elemente, între care unii au stabilit raporturi de reducere cauzală, coexistă, au între ele un *raport de paralelism*[2], căci toate cele patru elemente considerate există în orice realitate socială, sub orice formă s-ar prezenta ea. Ele nu pot lipsi deoarece sunt absolut necesare pentru constituirea şi funcţionarea realităţii, se poate însă ca ele să nu aibă acelaşi grad de dezvoltare, să fie întunecate. Aceste laturi ale vieţii sociale pot determina existenţa unor variate valori : valori psihice, economice, juridice şi politice. Prin urmare, vom constata în primul rând valori determinate de categoriile constitutive ale vieţii sociale şi apoi valori al căror substrat sunt categoriile regulative.

După cum elementele realităţii sociale sunt ireductibile, tot aşa vor fi şi valorile al căror substrat sunt aceste elemente.

Realitatea socială constituită şi organizată este localizată în spaţiu, nu e suspendată în timp, deci are continuitate cu trecutul sau, cu alte cuvinte, această realitate are fiinţă într-un *cadru general*[3]. Astfel, realitatea socială, în alcătuirea şi funcţionarea sa, este dependentă de *mediul fizic-cosmic*, de *trecutul istoric*, de *viaţa biologică* chiar. Acest cadru, în care se dezvoltă realitatea socială, va determina şi el anumite valori : *valori istorice, biologice, religioase* etc.

Sociologia valorii se va ocupa cu studiul valorilor determinate de categoriile constitutive, de cele regulative şi de cadrul social. Vom arăta la fiecare grupă de valori, în parte, nota lor comună, adică elementul social care predomină şi pentru care le-am pus între valorile sociale.

Anticipând, afirmăm că toate valorile pe care le vom studia au comun pe lângă elementul social faptul că se referă mai mult la sentiment şi voinţă. Valorile hiperpersonale, cu a căror cercetare ne-am ocupat în prima parte a acestui studiu, sunt *elemente intelectuale ale cunoştinţei* ; valorile sociale, care formează obiectul sociologiei valorii, sunt *elemente active ale vieţii sociale*, de aceea sociologia valorii trebuie să studieze şi procesul de realizare în viaţa practică a valorilor. Sociologia valorii nu e tot una cu practica valorii, căci ea

---

1. W.M. Koslovski, *La réalité sociale,* „Revue philosophique", 1912, p. 170.
2. D. Gusti, *Sociologie*. Curs ţinut în anul 1910-1911 la Universitatea din Iaşi.
3. D. Gusti, *idem.*

cuprinde numai un capitol, studiul realizării practice a valorii. Obiectul sociologiei valorii este arătarea elementului social al valorilor. Înainte de a începe studiul valorilor sociale, ne vom ocupa de procesul de realizare al valorilor, nu pentru motivul că ar avea precădere, ci pentru a nu întrerupe şirul studiului grupelor de valori, prin intercalarea unor consideraţiuni asupra modului în care realizează valorile în viaţa practică.

II. Procesul de realizare a valorilor

Valorile sunt realizate în formele generale de cultură, ele sunt bunurile culturale din viaţa istorică. Viaţa socială însă poate determina diferite şi multiple valori, nu toate însă sunt sortite să fie realizate cu acelaşi succes, căci unele se impun, durează, devenind cauzele unor fenomene sociale noi, pe când altele dispar foarte repede. Este o adevărată luptă pentru realizare între valorile sociale. Hotărârea în această luptă o dă societatea în urma unui proces de apreciere, de valorificare a valorilor. Expresia acestui proces o alcătuiesc *judecăţile de valoare*. Judecata de valoare, în deosebire de sentimentul valorii, e rezultatul unei cântăriri, al unei comparaţii a mai multor valori. „Valoarea afectivă e o directivă întunecată, zice SCHMOLLER, dar judecata de valoare spune clar : aceasta îţi e util, aceasta îţi vatămă ţie sau societăţii, din cutare sau cutare motiv”[1]. Obiectul judecăţilor de valoare sunt valorile, iar rezultatul lor capătă forma scopului care e valoarea cea mai valabilă, pe care societatea o ia ca ţintă a acţiunii. Scopurile şi mijloacele sunt deci valori alese dintr-o sumă de valori posibile. Pentru a putea pricepe şi interpreta just procesele vieţii sociale e nevoie să sesizăm valorile şi scopurile sociale, căci esenţa realităţii sociale e voinţa. Avem de a face cu acţiuni care sunt determinate de anume motive şi tind către anume scopuri. Pentru a sesiza faptele sociale, în genere, omul trebuie să aibă o *conştiinţă teleologică*, adică o conştiinţă a scopului şi a valorii. Scopurile şi valorile sociale le înţelegem atunci când noi înşine am stabilit valori şi când ne-am putut transpune în trecutul istoric ale cărui valori le-am trăit printr-un proces de imitaţie. Numai prin înţelegerea rostului lucrurilor, a legilor, a scopului căruia au servit instituţiile trecute, precum şi a idealului, către care trebuie să tindem, vom putea explica realitatea socială. De aceea, ED. SPRANGER[2] deosebeşte mai multe forme ale conştiinţei teleologice, prin care putem aprecia valorile sociale.

Astfel, el deosebeşte o *conştiinţă teleologică imitatoare*, prin ajutorul căreia noi facem abstracţie de condiţiile actuale de existenţă şi ne punem în diferite

1. G. SCHMOLLER, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre,* II Tell, Leipzig, 1904, p. 102.
2. ED. SPRANGER, *Die Stellung der Werturteile in der Nationalökonomie*...

condiţii variate de altădată, când au existat alte valori sociale. Prin ajutorul acestei forme a conştiinţei teleologice noi ne transpunem în trecut şi considerăm valorile sociale de altădată ca aparţinând vieţii noastre. Prin ea căutam să ne imaginăm sistemul de trebuinţe şi de concepte de valoare ce au determinat cândva valorile sociale.

Această formă de conştiinţă însă este condiţionată de o a doua, anume de *conştiinţa teleologică vie, actuală*. Într-adevăr, pentru a putea judeca valorile trecutului trebuie să fi trăit, să fi avut în sine o valoare socială ; acel ce n-a trăit o asemenea valoare nu poate imita trecutul, nu poate înţelege valorile sale. Dacă sufletul nostru e prea străin de anumite gânduri şi scopuri, desigur că nu vom putea înţelege trecutul cu idei asemănătoare. De pildă : cine nu simte patriotismul nu poate vibra la ideea comorilor trecutului. Aceste două forme de conştiinţă sunt mai mult descriptive ; prin ele noi *constatăm* numai valorile. Spiritul nostru are însă şi altă tendinţă, aceea de a lua o atitudine faţă de ele, de a le critica. De aceea, SPRANGER afirmă existenţa altor două forme ale conştiinţei teleologice.

A treia formă este *conştiinţa imitatoare şi critică*. Totdeauna când constatăm o realitate socială noi ne întrebăm dacă este aşa cum ar trebui să fie, dacă ea corespunde unei valori. Tot aşa şi în ceea ce priveşte trecutul ; întâi ne transpunem în timpul mai vechi pentru a înţelege realitatea şi valorile de atunci şi apoi căutăm să criticăm, să valorificăm datele trecutului după valori general valabile. Atitudinea critică poate avea două direcţii : 1. se pot lua anumite valori trecute ca ceva necontrazis şi atunci se cercetează numai dacă mijloacele întrebuinţate au fost proprii pentru ajungerea scopului propus ; 2. se valorifică chiar valorile. Valorificarea valorilor se poate face după principii diferite : economice, etice, politice etc.

În sfârşit, a patra formă de conştiinţă teleologică e *conştiinţa vie teleologică critică*, care dă norme ce duc către o valoare supremă. Conştiinţa aceasta critică e strâns legată cu conştiinţa de fapte.

SPRANGER a făcut o splendidă analiză psihologică a modului de valorificare a unor valori trecute. Prin conştiinţă teleologică el a înţeles o conştiinţă a unui individ care apreciază valorile în raport cu o valoare supremă omenească, anume cu *idealul cultural, cu valoarea culturală*.

În general, valorificarea valorilor în procesul de realizare a lor are drept principiu un *ideal*, o valoare a cărei realizare se impune, căci acea valoare corespunde mai bine unor trebuinţe. Elementele acestui ideal sunt în parte luate din realitate, ele cuprind însă şi ceva de natură imaginativă, irealizabilă. Idealul teoretic e o valoare de adevăr. Idealul vieţii practice însă constă într-un sistem de valorificări, de mulţumiri, de realizări, după cum idealul teoretic constă într-un sistem de adevăruri logice valabile [1]. Prin urmare, valoarea care

1. J.M. BALDWIN, *Das Denken und die Dinge*, Leipzig, 1914, p. 148.

corespunde unor trebuinţe imperioase şi a cărei realizare se impune, aceea devine un ideal imediat, după care se măsoară toate celelalte valori.

Idealul acesta nu trebuie ipostaziat, considerat ca ceva exterior şi impus nouă. Idealul variază după societăţi şi după timpuri şi odată cu el variază, se schimbă şi valorile. Idealul e o valoare pe care o formulează individul sub influenţa societăţii. Societatea îl face pe individ să se ridice deasupra sa însăşi, să adopte o valoare generală, către a cărei realizare să tindă din toate puterile sale şi după care să aprecieze toate valorile. Prin urmare, idealul nu este o idee abstractă, rece, ci e o forţă colectivă, o valoare colectivă. DURKHEIM zice: „Aceste idealuri sunt numai ideile, în care s-a păstrat şi s-a rezumat viaţa socială, aşa cum este în punctele culminante ale dezvoltării sale" [1]. Prin urmare, idealul se bazează pe realitate, ale cărei elemente sunt combinate într-un mod nou şi deosebit; el e ceva impersonal, care planează deasupra voinţelor individuale. Dacă sunt idealuri trecătoare şi variabile după locuri şi timpuri, există totuşi un ideal suprem invariabil, o valoare absolută, după care apreciem, valorificăm valorile şi după care tindem să le realizăm. Acest ideal suprem e principiul şi criteriul adevărat în valorificarea valorilor. Despre această valoare supremă, care este *valoarea totală culturală*, vom vorbi la sfârşitul acestei a doua părţi a lucrării.

Valoarea care se impune *imediat* spre realizare devine valoare-*scop* al acţiunii. Acţiunea omenească se îndreaptă netăgăduit către realizarea unor valori, căci omul săvârşeşte numai ceea ce crede el că e bun, valabil. Orice acţiune concretizează imediat valoarea sub forma unui scop. Ce se înţelege însă prin scop? Prin scop înţelegem reprezentarea anticipată a unui ceva, pe care voim să-l realizăm sau să-l dobândim. Nu trebuie să se confunde *scopul* cu motivul unei acţiuni. Un acelaşi scop poate fi dorit şi realizat din diferite mobile şi motive, – sau diferite scopuri pot fi urmărite şi dorite din acelaşi motiv. Se poate de asemenea ca scopurile să devină uneori motive. Deosebirea între scop şi motiv este următoarea: motivul este o simplă reprezentare, iar scopul e realizarea anticipată a reprezentării. Despre scop nu putem vorbi decât atunci când avem în vedere o personalitate activă, căci el presupune voinţa. Voinţa e determinată de motive şi tinde către scopuri. Finalismul sau teleologismul se aplică numai vieţii psihice, pe când viaţa anorganică e supusă principiul cauzalităţii. Acţiunile omeneşti pot fi considerate sub faţa lor ştiinţifică cauzală sau sub o înfăţişare psihologică, ca nişte rezultate şi manifestări ale voinţei noastre. În primul caz acele acţiuni sunt supuse unei necesităţi cauzale, ca şi fenomenele naturale exterioare, iar în cel de-al doilea, ele sunt acţiuni voite în vederea unui scop. Cauzalitatea e un principiu al gândirii, după care noi ordonăm într-un

---

1. E. DURKHEIM, *Jugements de valeur et jugements de réalité*, „Revue de métaphisique et de morale", 1911, p. 449.

concept unitar datele diverse ale intuiţiei sensibile. Ea nu există decât ca un concept de unitate a fenomenelor. Cauzalitatea nu exclude însă punerea de scopuri, finalitatea – ci o completează, căci cauzalitatea şi finalitatea sunt forme ale principiului fundamental de cunoaştere, ale *principiului raţiunii*. Teleologismul nu este altceva decât inversiunea legăturii dintre cauză şi efect. WUNDT zice: „Cauză şi mijloc, efect şi scop au devenit concepte echivalente"[1]. Sau, cum spune NATORP: „raportul mijlocului către scop nu este în general altceva decât acela al cauzei către efect"[2]. KANT a împăcat însă altfel cauzalitatea şi finalitatea. El a crezut că în experienţă aceste două principii se exclud şi numai în *suprasensibil* se pot concilia, căci suprasensibilul nu poate fi sesizat într-un concept determinat. Scopul însă e o călăuză empirică, un punct de vedere valabil pentru observarea şi cercetarea naturii. Cauzalitatea e o categorie, un *principiu constitutiv* al obiectelor, iar *finalitatea* e un *principiu regulativ-euristic*[3].

Dar din tendinţa de a stabili teleologismul ca un principiu valabil şi paralel cu cauzalitatea se ajunge la un punct extrem, la o *teleologie transcendentă*, deoarece se presupune existenţa unei inteligenţe în afară de lume, care totuşi pune scopuri în lume. Pentru ARISTOTEL, scopurile realizate în lume nu sunt altceva decât trepte către scopul suprem pus de Dumnezeu în lume, iar după LEIBNIZ, fenomenele se explică în mod cauzal-mecanic, ele servesc însă unui scop transcendent. WILLIAM STERN[4] afirmă un adevărat *pantelism* – pe baza unui personalism critic – deoarece stabileşte necesitatea scopului pentru orice fenomen.

Despre scop putem vorbi însă în două sensuri, şi anume: în sens *metafizic* şi în sens *empiric*. În primul sens scopul este ceva misterios inerent oricărei fiinţe organice. Din cauza acestui sens noi vedem în structura organismelor ceva final. În al doilea caz, scopul nu este altceva decât reprezentarea anticipată a unui efect dorit. Acest scop este empiric, el e călăuza acţiunilor omeneşti. Avem deci a face cu o *finalitate statică biologică* – în primul caz – şi cu o *finalitate dinamică-timologică,* în al doilea caz. Finalitatea în acest al doilea sens e o valoare. Sunt totuşi unii care consideră chiar fenomenele naturii ca valori, în special acei ce interpretează evoluţia ca o creştere şi realizare de valori. Prin evoluţie însă putem înţelege: 1. fenomenul prin care toate posibilităţile, date într-un complex, dobândesc forme speciale; 2. o realizare de valori. În primul înţeles, evoluţia e o serie de fenomene pur cauzale, independente de orice determinare de valoare – iar în al doilea înţeles, e un *proces de scopuri,* şi fenomenele sunt privite din punct de vedere al valorii lor. WINDELBAND zice: „Schimbările cauzale sunt numai atunci progres şi evoluţie când sunt perfect

1. W. WUNDT, *System der Philosophie*, Bd. I, p. 310.
2. P. NATORP, *Sozialpädagogik*, Stuttgart, 1904, pp. 38-39.
3. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft. Dialektik der teleologischen Urteilskraft*, p. 292.
4. A se vedea R. EISLER, *Der Zweck*, Berlin, 1914. *Wesen und Arten der Teleologie*.

conforme scopului care alcătuieşte unitatea de măsură de apreciere"[1]. *Evoluţie*, propriu-zis – înseamnă schimbare – iar schimbarea privită din punctul de vedere al valorii e *progresul*. Prin urmare, evoluţia organică e pur cauzală, *finalitatea statică* nu e în acelaşi timp şi *timologică*.

Dacă se admite însă de către unii un scop, o valoare şi la baza existenţei, şi a fenomenelor, atunci se consideră scopul ca o *funcţiune constitutivă* – or, scopul e o *funcţiune regulativă* numai. Scopurile către care se îndreaptă acţiunea umană sunt valori care trebuie realizate, şi valorile supreme, absolute, sunt în acelaşi timp şi scopuri absolute. Vasăzică, orice valoare poate fi scop, impunându-se astfel conştiinţei spre realizare. Foarte elocvent exprimă aceasta M. ADLER zicând: „E clar că orice relaţie de valoare *poate* fi în acelaşi timp o relaţie finală, dar *nu trebuie* numaidecât – invers însă, nu orice relaţie finală trebuie să fie o relaţie de valoare"[2]. Într-adevăr, se poate ca ceea ce considerăm noi drept realizarea unei valori, prin faptul că se constată o conformitate cu un scop – să nu fie decât o confirmare teleologică inconştientă. Relaţiile teleologice sunt timologice atunci când există conştiinţa alegerii scopurilor, conştiinţa luptei scopurilor pentru atingerea unei valori supreme (care e şi un scop suprem).

În procesul de realizare a valorilor, forma pe care o îmbracă valoarea, *scopul*, e foarte variabilă. O valoare e perfect realizată atunci când scopul nu mai poate da loc la o nouă tendinţă în aceeaşi direcţie. Când o valoare se impune spre realizare ca scop, neaservit vreunui alt scop, atunci e un *scop propriu*.

În procesul de realizare a valorilor se poate ca scopuri să devină mijloace pentru realizarea altor valori mai înalte. Realizarea valorilor se face după anumite reguli, după anumite *norme* de acţiune. Prin urmare, pe lângă punctul de vedere *teoretic*, de constatare a valorii în realitate, există şi un alt punct de vedere, *normativ*, de realizare a valorii. Pentru ajungerea unui scop noi trebuie să reflectăm asupra căilor ce duc la ţintă, asupra condiţiilor în care se poate ajunge un scop. Această reflexiune este un travaliu de cunoaştere, de aceea se vede că procesul de realizare a valorilor presupune procesul de cunoaştere şi de valorificare a lor. *Cum alcătuim noi normele?* Care este procesul psihic în formularea normelor pentru realizarea valorii? În primul rând ştim că subiectul valorifică valorile, determinând o valoare scop. Această valorificare determină calitatea, intensitatea şi direcţia voinţei subiectului în acţiuni. Repetându-se valorificările, influenţa lor creşte şi se impune conştiinţei mult mai uşor ca prima dată. Realizarea unei valori pe o anumită cale stabileşte o legătură între valoare şi mijlocul ei de realizare astfel. Prin legături asociative se alcătuiesc reguli pentru acţiune, reguli ce se zic *maxime*. Maximele sunt deci normele

1. W. WINDELBAND, *Einleitung in die Philosophie*, p. 171.
2. M. ADLER, *Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik*, Stuttgart, 1913, p. 195.

create de indivizi pentru realizarea valorilor. Ele pot deveni însă cu timpul fenomene psihice interne, trăite intens – aceasta ar fi dealtminteri şi idealul, ca noi să ne creăm norme interne psihice pentru acţiune, ca normele să devină obiceiuri.

După HÖFFDING, normele sunt determinate de scopuri şi mijloace. El zice: „raportul dintre valoarea imediată [nemijlocită] şi cea mediată condiţionează conceptul de normă"[1].

Normele însă au elemente sociale. În viaţa noastră obişnuită, normele de acţiune sunt determinate de societate, care ne impune modul de a lucra. Acest mod de acţiune e rezultatul *voinţei sociale*. Tipurile principale ale acestei voinţe sunt: *obiceiul* şi *legea*. Obiceiul nu e altceva decât norma socială comună de acţiune. El îşi are esenţa în *repetiţie* şi corespunde *obişnuinţei individuale*. Elementul voliţional social se vădeşte în obicei prin *constrângere*, prin impunere, căci noi suntem siliţi foarte adesea să acţionăm contrar înclinaţiilor noastre personale, deoarece obiceiul ar descalifica faptele noastre. Obiceiul se manifestă prin fapte, credinţe, maxime, care devin norme de conduită. În deosebire de lege, care ia naştere din *raţiune* şi pe cale raţională, *obiceiul* se naşte din înclinaţiune şi dorinţe. F. TÖNNIES[2] afirmă că obiceiurile se impun, devenind constrângătoare şi împietând asupra libertăţii voinţei. Obiceiul nu e numai *obişnuinţă publică* sau obişnuinţa unei clase, căci nu numai condiţionează repetiţia unor acţiuni, ci dă chiar directivele de activitate, e o normă. Obiceiul dobândeşte stringenţă, hotărând adesea ce e just, bun, util. Sunt o mulţime de popoare la care binele şi răul sunt hotărâte prin obiceiuri. Astfel, misionarul BERNAU spune despre indienii din Guiana engleză că au noţiuni de bine şi de rău determinate numai de obiceiuri. Obiceiul are drept caracter – între altele – *generalitatea*. Forma originară a conştiinţei morale nu e în conştiinţa individuală, ci în obicei, căci obiceiul are mai multă putere decât legile şi tot el modifică dorinţele şi înclinaţiile noastre. „Intuiţiile morale, zice WESTERMARCK, ale unui popor sunt încorporate într-o măsură mai mică în legi ca în obiceiuri"[3]. Aşa se explică faptul că mai toate legile izvorăsc din obiceiuri.

Obiceiul este deci o normă socială. Obişnuinţa individuală exprimă numai un moment exterior al acţiunii, anume *constanţa*, uniformitatea acţiunii, pe când obiceiul presupune şi un moment interior, deoarece, în deosebire de obişnuinţă, presupune şi o judecată asupra conţinutului acţiunii, o valorificare. Deci obiceiul cuprinde în sine *norma*. IHERING zice: „ obiceiul implică momentul normei în sine"[4].

---

1. H. HÖFFDING, *La pensée humanine*, p. 245.
2. F. TÖNNIES, *Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischen Ansicht*, Leipzig, 1906.
3. ED. WESTERMARCK, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, Bd. I, 1907, p. 130.
4. R. VON IHERING, *Der Zweck im Recht*, II-ter Bd., III, Auflage, Leipzig, 1898, p. 23.

Recapitulând cele spuse asupra obiceiului, accentuăm că obiceiul implică două momente: 1. *generalitatea* (obiceiul aparţine poporului, fiind stringent pentru individ); 2. *valoarea-norma*. Obiceiul e un adevărat imperativ social, care determină toate acţiunile indivizilor. El e normativ atât pentru societate, cât şi pentru indivizi în parte. Obiceiurile sunt de origine religioasă în cea mai mare parte; ele apar chiar adesea ca forme de cult. Obiceiul se deosebeşte de drept prin aceea că nu are o sancţiune penală, – el nu are nici una internă – ca legea morală – şi totuşi le uneşte pe amândouă în sine. Într-adevăr, sancţiunea internă e în *instinctul de imitaţie*, în dorinţa de a fi egal cu semenii săi. Sancţiunea externă este teama de opinia publică, dacă se depărtează cineva de la obiceiuri comune. Dreptul presupune o constrângere fizică, obiceiul una morală. De aceea obiceiul apare individului ca o putere obiectivă, ca o autoritate. Vom ilustra aceasta printr-un exemplu analizat foarte frumos de IHERING – *doliul*. De ce se obişnuieşte purtarea doliului după morţi? Pentru a se exterioriza durerea? În cazul acesta nu e numaidecât necesar, deoarece durerea poate fi foarte mare şi fără a fi exteriorizată. Nu se îmbracă cineva în doliu pentru că aşa voieşte el, ci pentru că aşa trebuie să se îmbrace, pentru că aşa este obiceiul. Doliul arată durerea cuiva în raport cu toţi aceia cu care vine el în contact. Doliul e un „semn de separaţie între durere şi glumă, între nenorocire şi bucurie"[1]. Pentru cel ce suferă, el e o îndepărtare de la bucuria lumii şi o diminuare a bucuriei celorlalţi faţă de sine. Doliul e o „rugăciune simbolică pentru cruţare". El aminteşte celui izbit de nenorocire că dânsul trebuie să fie departe de veselie – şi, faţă de doliu, gluma, râsul tuturor încetează. Obiceiul este deci o normă socială.

Prin maximă sau normă înţelege EISLER două lucruri: 1. o unitate de măsură pentru valorificarea critică a unui lucru sau a unui raport, deci un model de perfecţiune, un ideal; 2. un exemplu pentru acţiune, o regulă imperativă. Normele sunt şi ele stabilite tot după un criteriu de valoare, deoarece în disciplinele normative, normele nu sunt numai admise ca valabile, ci se cercetează dacă *sunt juste*. În studierea normelor de acţiune, pentru realizarea valorii se caută: 1. dacă ele servesc la ajungerea scopului propus; 2. dacă corespund scopului suprem al culturii. Se pune deci problema valabilităţii normelor. Normele, pe de o parte, depind de o valoare supremă, iar pe de alta sunt rezultatul unei valorificări. O.F. V.D. PFORDTEN afirmă chiar că „normele sunt valori, adică o alegere dintre aceste valori"[2].

Pentru a stabili norme pe baza valorilor, noi trebuie să fim conştienţi de valori şi să avem voinţa de a realiza valori, căci „ceea ce nu poate animalul, este

1. R. VON IHERING, *op. cit.*, p. 318.
2. O.F. V.D. PFORDTEN, *Konformismus. Eine Philosophie der normativen Werte*, Heidelberg, 1910, Bd. B. 14.

tocmai transformarea valorilor în norme ; omul este însă un animal normativ" [1]. Voinţa de a realiza valori ne îndeamnă să stabilim reguli de acţiune, norme. Normele sunt legi, pe care ni le impunem noi înşine sau care nu au o putere externă de constrângere. Ele se deosebesc de legi prin însăşi funcţiunea lor. Legile sunt stabilite dintr-un interes pur teoretic, ele sunt principiile ştiinţei explicative, ele arată temeiurile explicărilor teoretice. Prin urmare, legile hotărăsc cum se îndeplineşte fenomenul obiectiv ; normele, din contra, arată valoarea fenomenelor. După legile naturii noi explicăm şi compunem fenomenele, după norme valorificăm. Normele nu sunt însă cu totul separate de legi, nu sunt fără vreo legătură cu legile. WINDELBAND defineşte normele ca „forme speciale ale realizării legilor naturii" [2]. Norma are caracteristic faptul că se referă la un scop, la valabilitatea generală. De aceea, WINDELBLAND amplifică definiţia de mai sus, introducând şi noţiunea valabilităţii generale. El zice : „Normele sunt acele forme de realizare a legilor naturii care trebuie să fie aprobate sub supoziţia scopului unei valabilităţi generale" [3]. Normele sunt legate de convingerea că numai ele trebuie să fie realizate şi că orice altă formă de realizare a valorilor se depărtează de norme. Prin urmare, rezultă că conştiinţa normativă face o alegere între formele de realizare a valorilor, aprobând pe unele şi respingând pe altele. În felul acesta normele sunt rezultatul unei valorificări.

Am arătat în modul acesta cum se întreţese procesul de realizare a valorilor cu acela de cunoaştere a lor, indicând astfel atât latura teoretică, precum şi cea practică a problemei valorii. Rămâne acum să ilustrăm această schiţă a unui sistem al valorii prin cercetarea fiecărui grup de valori. De aceea vom studia pe scurt valorile din diferitele domenii de ştiinţe, arătând la fiecare locul ei în sistemul valorilor, procesul de cunoaştere şi de valorificare, precum şi elementul social comun tuturor valorilor, afară de cele logice şi matematice. Valorile speciale, al căror studiu îl începem, nu le vom privi decât numai în raport cu problemele puse de noi mai înainte. Fiecare grupă de valori ar putea constitui obiectul de cercetare al altor lucrări mari, pentru noi însă ele vor fi capitole ce vor avea menirea să alcătuiască un tot cu prima parte a lucrării şi să concretizeze sau, mai bine, să ilustreze cele susţinute mai înainte. Ordinea în care vom studia aceste valori este următoarea : valori economice, juridice, politice, etice, în primul rând ; apoi valorile istorice, estetice şi religioase. Vom cerceta deci mai întâi valorile *determinate de funcţiunile constitutive şi regulative ale vieţii sociale* şi apoi celelalte *valori determinate de cadrul în care trăieşte şi evoluează realitatea socială*.

---

1. *Idem, op. cit.*, Bd. B. 90.
2. WINDELBAND, *Normen und Naturgesetzen*, Präludien, Bd. II, p. 72.
3. WINDELBAND, *op. cit.*, p. 74.

III. Valori economice

Prin valoare economică se înţelege, în general, conştiinţa utilităţii unui bun în comparaţie cu altele. Prin urmare, valoarea în economie e rezultatul unei comparaţiuni, a unui travaliu de gândire. Valoarea economică este o faţă sub care se înfăţişează valoarea socială, un mod de a apărea al ei. F. GOTTL zice: „Valoarea economică trebuie concepută numai ca rezultat al unei determinări, la care *valoarea* joacă rolul determinatului, iar *economică* acela al determinantului"[1].

Problema valorii economice a preocupat pe economiştii din secolul al XVII-lea, când s-au început cercetări asupra elementelor valorii lucrurilor. Totuşi, această problemă o găsim tratată pentru prima oară de ARISTOTEL. Filosoful grec se ocupă cu această problemă în etica şi în politica sa. El consideră drept valoare ceea ce mulţumeşte o trebuinţă. Trebuinţele însă sunt fizice şi psihice, de aceea deosebeşte două feluri de valori: *valori morale, spirituale* şi *valori materiale.* Valoarea economică este materială. Un lucru are cu atât mai multă valoare cu cât mulţumeşte o trebuinţă mai imperioasă[2]. ARISTOTEL distinge două speţe de valori economice: *valoare de schimb* şi *valoare de întrebuinţare*, aşa că nu e dreaptă afirmarea lui LIEBKNECHT[3] că SMITH cel dintâi a făcut această deosebire – deoarece găsim în *Politica* lui ARISTOTEL pentru prima oară această clasificare a valorilor economice. El spune: „Orice lucru *posedat are două uzagii*, care îi sunt inerente, dar nu în acelaşi chip: unul este propriu şi direct, altul nu e tot aşa; de exemplu: Încălţămintea o putem pune în picioare sau ne putem servi de dânsa ca de un mijloc de schimb. Iată deci două feluri de a o întrebuinţa"[4]. SMITH n-a făcut altceva decât a accentuat aceste două feluri de valori economice deosebite de ARISTOTEL. Tot ARISTOTEL a considerat, pentru prima oară, banul ca unitate de măsură a valorii, afirmând că valoarea banului nu depinde de natura sa proprie, ci stă în puterea noastră de a o schimba sau chiar de a o face inutilă.

Discuţiile în jurul problemei valorii economice sunt numeroase; răspunsurile ce s-au dat acestei probleme au variat foarte mult şi au dat naştere unor diferite şcoli economice. Înainte de a intra pe terenul discuţiei acestor şcoli, vom arăta însă fundamentul psihologic al valorii economice. Este cunoscută legătura aşa de strânsă dintre economia politică şi psihologie. Psihologia e baza tuturor

1. F. GOTTL, *Der Wertgedanke*, Jena, 1897, p. 35.
2. I. ZMAUC, *Die Werttheorie bei Aristoteles und Thomas von Aquino*, „Archiv für Geschichte der Philosophie", Bd. XII; Berlin, 1899, p. 400.
3. W. LIEBKNECHT, *Zur Geschichte der Werttheorie in England*, Jena, 1902.
4. ARISTOTEL, *La Politique*, traducere franceză de Thurot, Paris, p. 20.

ştiinţelor noologice*, ea determină felul acţiunilor noastre economice. Psihologia este, cum zice SCHMOLLER, „cheia tuturor ştiinţelor spiritului şi deci şi a economiei politice"[1].

Valoarea economică, după cum am afirmat mai sus, este un concept de relaţie, o relaţie stabilită între diferite bunuri, întrucât acestea satisfac trebuinţe de intensităţi variabile. Trebuinţele dau naştere dorinţelor de a poseda bunuri, iar aceste dorinţe determină judecăţile noastre economice de valoare. Prin urmare, trebuinţa este un element fundamental pentru determinarea valorii. Prin trebuinţă se înţelege orice stare de lipsă economică. De pildă: vrea cineva să îndeplinească un act de producţie sau de circulaţie economică şi n-are materialul necesar – atunci are o trebuinţă. De aceea, BODIN defineşte trebuinţa ca „o stare pasivă de suferinţă"[2].

Trebuinţele sunt nelimitate în număr şi datorită acestui fapt există un progres şi o civilizaţie crescândă. Ele sunt însă limitate în capacitate, pe aceasta se întemeiază o nouă teorie a valorii. Sunt limitate în sensul că pentru satisfacerea lor e de ajuns o anumită cantitate dintr-un obiect oarecare. Proprietatea lucrurilor de a satisface anumite trebuinţe se cheamă utilitate, iar lucrurile ce sunt utile devin bunuri economice. Ce relaţie există între bunuri şi trebuinţe? Trebuie să fie între ele o relaţie de *conformitate*, adică bunul să fie în aşa condiţii, încât el să poată îndeplini destinaţia sa economică sau – cum zice BODIN – „să existe toate condiţiile considerate indispensabile de către subiect, pentru ca cea mai mică afectare a unui bun la destinaţia sa economică să fie posibilă"[3]. Vedem deci până acum că elementul fundamental al valorii economice e *utilitatea*, care satisface o trebuinţă. Utilitatea însă nu e deajuns, deoarece sunt bunuri utile, care n-au însă valoare economică. De aceea s-a mai considerat şi *raritatea* ca element al valorii economice. Când vorbim de raritate nu ne referim numai la insuficienţa materiei naturale, ci şi la greutăţile de dobândire a bunurilor în societate. Aceste greutăţi sunt în parte *naturale*, în parte *sociale*. Greutăţile naturale sunt provenite prin faptul că uneori materia naturală se găseşte mai lesne, mai des, în mai multe locuri, iar alteori şi pentru alte bunuri sunt piedici foarte mari pentru procurarea acestei materii. Greutăţile sociale sunt provenite

---

*. P. Andrei ia distanţă faţă de neokantienii Şcolii de la Baden, mai ales faţă de Heinrich RICKERT, care a impus în filosofia germană distincţia dintre psihic şi spirit. Psihologia, în ciuda viziunii tradiţionale, nu este o ştiinţă a spiritului, cu atât mai puţin „bază" sau „cheia" acestora, ci ea este o ştiinţă a naturii. Psihologia utilizează aceleaşi metode ca şi ştiinţele naturii. Ca sociolog, P. Andrei respinge concepţiile metafizice. (N. Râmbu)

1. G. SCHMOLLER, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, Bd. I, Leipzig, 1900, p. 107.
2. CH. BODIN, *La notion de la valeur*, „Revue d'économie politique", publicată de Ch. Gide, Ed. Villey, Souchon etc., 28-année, Janvier-Fevrier, 1914, p. 40.
3. CH. BODIN, *op. cit.*, p. 43.

din raporturile de drept şi proprietate, care stabilesc o îngrădire în procurarea bunurilor şi mai ales la împărţirea lor pe la indivizi. Pentru aceste motive trebuie considerată şi raritatea ca un element al valorii economice. WILHELM LEXIS zice: „Prin unirea utilităţii cu raritatea... dobândesc bunurile economice o relaţie specială cu omul, pe care noi o numim valoare" [1]. Mai toţi economiştii au recunoscut importanţa utilităţii pentru determinarea valorii economice. Utilitatea e prima condiţie sau, cum zice SIMMEL, e „aprioricul valorii" [2].

Din punct de vedere psihologic la baza valorii economice este *dorinţa* şi *trebuinţa*. GABRIEL TARDE a accentuat *dorinţa* ca izvor psihologic al valorii economice, dând mare importanţă acestui element individual în alcătuirea valorii special economice [3]. Asupra factorului economic propriu-zis, care determină valoarea, s-a discutat foarte mult şi s-au emis o sumă de păreri, care au dat naştere la teorii variate. Astfel, unii au considerat ca factor economic propriu-zis al valorii *munca*; aceştia sunt în genere socialiştii. Alţii au afirmat *costul* ca element fundamental al valorii sau au combinat ambele elemente. Toate aceste teorii se pot grupa în două mari clase, şi anume: *teoria clasică* a valorii şi *teoria utilităţii marginale*. Prima teorie se bazează pe elemente economice propriu-zise – pe cost –, iar a doua e întemeiată pe elemente psihologice. Teoria clasică, bazată pe cost a dat naştere teoriei socialiste a valorii, care a căutat să întemeieze chiar costul pe muncă. Teoria clasică şi cea socialistă e opusă teoriei noi, reprezentată de şcoala economică austriacă. Să vedem, pe scurt, în ce constau aceste teorii asupra valorii.

a. Prima teorie pune valoarea în dependenţă de condiţia producerii bunurilor. Ideile fundamentale ale teoriei clasice a valorii sunt acelea a lui A. SMITH; dezvoltarea teoriei însă se datoreşte lui *Ricardo*, iar amplificarea şi justificarea ei o fac J. STUART MILL, CAREY şi CAIRNES. Această teorie deosebeşte de la început *valori de întrebuinţare şi valori de schimb* (*value in use* and *value in exchange*). Valoarea de întrebuinţare este, după SMITH, identică cu utilitatea, iar valoarea de schimb e capacitatea obiectului de a dobândi alte bunuri cu el. Valoarea de schimb e bazată pe osteneală, pe muncă şi pe greutatea de a dobândi un bun. Această teorie a pus conştient valoarea ca fiind variabilă după costul lucrurilor – de aceea a pus şi problema elementelor costului şi a găsit că costul e determinat de *muncă*, pe de o parte, şi de *abstinenţa* capitalismului, care ar fi înclinat să vândă cât mai scump.

Teoria clasică a valorii o caracterizează BÖHM-BAWERK ca teorie eclectică, care explică valoarea de întrebuinţare prin utilitate, iar valoarea de schimb prin

---

1. W. LEXIS, *Allgemeine Volskwirtschaftslehre*, „Kultur der Gegenwart", Bd. X, Tell II, 1910, p. 31.
2. G. SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900, p. 35.
3. G. TARDE, *Psychologie économique*, Paris, 1899.

cost. Valoarea de schimb provenită din cauza rarității bunurilor sau din cauza urcării sau scăderii raporturilor pieții o explică această teorie prin legea cererii și a ofertei. De la această teorie a costului s-a trecut foarte ușor la *teoria socialistă a valorii*. Teoria aceasta derivă valoarea bunurilor din munca cheltuită pentru producerea lor, reducând costul, care determină valoarea, la muncă. BÖHM-BAWERK zice, vorbind despre teoria socialistă: „ea se bazează pe supoziția că costul care determină valoarea se poate reduce în ultima linie numai la muncă"[1]. RICARDO a considerat valoarea de schimb ca fiind determinată de doi factori, și anume: de *muncă* și *capital*. Mai înainte însă de RICARDO, au fost alții care au dat muncii rolul de căpetenie în determinarea valorii economice. Astfel, trebuie citat WILLIAM PETTY, în secolul al XVII-lea, care afirmă că valoarea internă a unui lucru depinde de munca întrebuințată pentru producerea lui. El consideră ca măsură de valoare munca și pământul, spunând că „munca e tatăl și principiul activ al bogăției, și pământul e mama sa" (*Labour is the Father as active principale of Wealth, and Lands are the Mother*)[2]. Tot așa, pot fi citați R. CANTILLON, W. HARRIS, care afirmă munca drept element determinant al valorii.

Reprezentantul cel mai de seamă al acestei teorii este desigur KARL MARX. Dar MARX a fost precedat mai ales de RICARDO, care a pus valoarea în dependență de doi factori: 1. *cantitatea de muncă necesară pentru producerea unui obiect*; 2. *durata necesară pentru a da pieței rezultatul acestei munci*. Teoria valorii economice reprezentată de MARX are foarte mare importanță, pentru că el a vrut să întemeieze o sociologie materialistă a valorii, pornind de la baze economice. El a afirmat că toate lucrurile ce au o valoare de schimb au ceva în comun, care nu este însă utilitatea lor, ci faptul că sunt produse ale muncii. De aici deduce MARX că valoarea de schimb se bazează pe muncă. Lucrurile folositoare nouă sunt mărfurile. Marfa e un obiect exterior, un lucru care prin însușirile sale mulțumește unele trebuințe ale oamenilor. Folosința, utilitatea unui lucru, determină valoarea sa de întrebuințare. Un lucru are valoare, după MARX, pentru că în el este materializată munca omenească. Valoarea acelui lucru se măsoară după cuantumul muncii ce conține, iar acest cuantum e apreciat după durata în timp. Munca are valoare și ea numai întru cât face lucruri utile și necesare societății. Valoarea de schimb este expresia aceleia de întrebuințare. MARX deosebește patru forme ale valorii economice: 1. *o formă simplă* sau *accidentală de valoare*, când valoarea unui lucru se exprimă printr-o cantitate determinată de alt lucru; 2. *o formă totală* sau *dezvoltată de valoare*, când numeroase alte lucruri formează echivalentul valorii unui obiect; 3. *o formă generală de valoare*, când trebuie să existe o unitate de valoare și, în sfârșit,

1. BÖHM-BAWERK, *Wert. Handwörterbuch der Staatswissenschaft*, 7-er Bd. II, Auflage, Jena, 1901, p. 752.
2. W. LIEBKNECHT, *Zur Geschichte der Werttheorie in England*, Jena, 1902.

4. *forma monetară a valorii*, când valoarea are ca echivalent banul. Aceste patru forme de valoare reprezintă oarecum trepte în evoluţia valorii economice, în care ultimele două forme sunt grade superioare. W. LIEBKNECHT dă o expresie matematică ultimelor două forme, în felul următor [1]:

y cantitate de marfă B
z cantitate de marfă C] = X cantitate de marfă A
u cantitate de marfă D

Se vede deci că valoarea acestor obiecte se măsoară după o anumită marfă, care este luată ca unitate de măsură a valorii de schimb.

Pentru forma a patra a valorii, formula suferă o modificare, căci unitatea de măsură a valorii de schimb este o oarecare cantitate de aur, nu o marfă. De aceea vom avea formula următoare:

y cantitate de marfă B
z cantitate de marfă C] = X suma de aur, de bani
u cantitate de marfă D

MARX însă depăşeşte pe toţi precedesorii săi, întemeind adevărata teorie socialistă a valorii prin afirmarea *plus-valorii* (MEHRWERT). Procesul de schimb are două forme: 1. M-B-M (marfă-bani-marfă) când se vinde marfă pe bani pentru a cumpăra altă marfă şi 2. B-M-B când nu se cumpără marfă pentru consumaţie, ci pentru sporirea capitalului bănesc prin ajutorul mărfii. Din această a doua formă, B de la sfârşit nu este egal cu primul, ci e mai mare (B+b). Această creştere e *plus-valoarea*, din ea se naşte capitalul. Legea valorii suferă variaţii şi perturbări, deoarece valoarea lucrurilor nu este egală cu valoarea muncii cheltuită pentru producerea acelor lucruri, ci întotdeauna e mai mare. Această diferenţă între valoarea muncii plătite lucrătorului şi valoarea obiectului lucrat e plus-valoarea [2]. ENGELS explică valoarea, lămurind pe MARX în modul următor: capitalistul cumpără ca o marfă munca lucrătorului şi chiar atunci când dă adevărata ei valoare acestei munci, el scoate mai mult din acea muncă decât a plătit – este deci un surplus de valoare, prin care se alcătuieşte şi se măreşte capitalul [3]. Plus-valoarea este deci valoarea produsă de muncitor în procesul de producţie, pe deasupra şi în afară de forţa de muncă. Plus-valoarea se poate naşte în două moduri: 1. prin prelungirea timpului de lucru; 2. prin scăderea valorii muncii. În primul caz se prelungeşte timpul de lucru, valoarea muncii rămânând aceeaşi, iar în al doilea caz se scade valoarea muncii, timpul de lucru rămânând acelaşi.

Plus-valoarea dă capitalistului *profitul*. Capitalistul se îmbogăţeşte, acumulează bogăţii, pe când pauperismul muncitorimii creşte, tinzând către catastrofa

1. W. LIEBKNECHT, *op. cit.*, cap. asupra lui MARX.
2. K. MARX, *Das Kapital*, Bd. I.
3. W.ED. BIERMAN, *Die Weltanschauung des Marxismus*, Leipzig, 1908.

finală, în urma căreia se va stabili predominarea societății socialiste. Aceasta este teoria socialistă a valorii, care, după cum se vede, nu e altceva decât o continuare a teoriei clasice, a costului. Critica acestei teorii o vom face după ce vom expune și teoria utilității marginale, teoria școlii economice austriece, al cărei reprezentant de seamă este BÖHM-BAWERK.

b. Teoria utilității-limită sau utilității marginale derivă direct din teoria utilității, care consideră ca origine și ca element al valorii *utilitatea*, fără a explica destul de clar și detaliat în ce mod utilitatea dă naștere valorii. Teoria utilității finale (*Grenznutzentheorie*) se deosebește de vechea teorie a utilității numai prin distincția ce face între utilitatea în genere și utilitatea în special a fiecărei unități. După această teorie valoarea unui bun e determinată nu de utilitatea abstractă, ci de folosul cel mai mic, ce-l aduce un bun. Utilitatea e subiectivă, ea merge descrescând, deoarece intensitatea trebuinței scade proporțional cu creșterea numărului unităților posedate. Utilitatea ultimei unități, deci cea mai mică, determină utilitatea tuturor celorlalte. Acestei ultime utilități i s-a zis *utilitate finală, utilitate limită* sau *marginală*. CH. GIDE propune un termen, ce pare mai adecvat, care însă n-a fost adoptat, anume *utilitate liminală*[1]. Teoria utilității marginale – i s-a mai zis și *ofelinitate* – a fost formulată mai întâi de GOSSEN, apoi de JEVONS, MENGER, WALRAS, PARETO, BÖHM-BAWERK. Caracteristic este pentru teoria utilității marginale faptul că ea vrea să explice prin utilitate nu numai valorile de întrebuințare, ci și valorile de schimb, ba deduce chiar costul din utilitatea finală. În această teorie se vădește încercarea de a da un temei psihologic valorilor economice, de aceea e cunoscută sub numele de *teoria subiectivă a valorii*, în deosebire de teoria clasică, căreia i se zice *obiectivistă*. BÖHM-BAWERK a afirmat existența valorii subiective economice. El a considerat un bun ca valabil atunci când servește la dobândirea unui folos pozitiv sau la înlăturarea unei neplăceri. Aceasta este ceva deosebit de simpla utilitate. Astfel: un litru de apă are mică valoare, deși e foarte util, – într-un pustiu însă are o valoare absolută. Valoarea economică e de natură practică, ea aparține bunurilor luate individual, nicidecum genului bunuri *in abstracto* și depinde de numărul de bunuri și de utilitatea ultimă. Teoria utilității marginale a arătat că „între mărimea utilității și gradul de limitare a unui lucru e o strânsă legătură cauzală și că mărimea valorii unui lucru disponibil într-o cantitate absolut limitată e regulată prin mărimea utilității sale minime"[2].

Care este unitatea de măsură a valorii economice? Negreșit că această unitate de măsură trebuie să fie ea însăși o valoare neschimbătoare, care să stabilească toate variațiile valorii reale a lucrurilor. D. RICARDO neagă existența unei asemenea valori, bazându-se pe două argumente: 1. nu există nici un lucru

---

1. CH. GIDE, *Course d'économie politique*, cap. „Les besoins et la valeur", Paris, 1913.
2. H. DIETZEL, *Theoretische Sozialökonomik*, Bd. I, Leipzig, 1895, p. 288.

pentru facerea căruia să avem nevoie de aceeaşi muncă ; 2. chiar dacă ar exista un asemenea lucru, el ar putea servi ca unitate de valoare numai pentru acele obiecte, care sunt produse în aceleaşi condiţiuni. Acestei concepţii pesimiste i se opune concepţia lui Böhm-Bawerk, care admite ca unitate de măsură *prosperitatea* economică a indivizilor. Un bun are o valoare cu atât mai mare sau mai mică, cu cât de el depinde un interes mai mare sau mai mic pentru prosperarea noastră. Prosperarea poate depinde de un bun în două moduri : 1. bunul foloseşte – şi în cazul acesta măsura valorii e dată de utilitatea bunului, care contribuie la propăşirea economică a individului ; 2. prin posedarea unui bun ne cruţăm suferinţe şi jertfe personale, pe care altminteri ar trebui să le facem pentru a dobândi acel bun. În acest al doilea caz, jertfa cruţată e măsura valorii. Teoria valorii trebuie numai să arate împrejurările în care momentele de mai sus devin unităţi de valoare. Böhm-Bawerk zice : „Cea mai însemnată problemă a valorii este acum de a arăta în ce împrejurări şi în ce fel intră în activitate una sau alta din cele două măsuri de valoare" [1].

Să vedem acum ce critici mai de seamă s-au adus acestor concepţii ale valorii economice, expuse de noi :

c. Am văzut că în problema valorii economice sunt trei păreri fundamentale : 1. valoarea depinde de *cost* ; 2. de *munca* necesară pentru producerea bunului ; 3. de *utilitatea limită*. Afară de acestea am mai putea cita teoria lui Malthus – *teoria cererii şi a ofertei* – care pune valoarea de schimb în dependenţă de cerere şi ofertă. Asupra acestei teorii nu ne vom opri deloc, deoarece nu poate determina valoarea economică, ci cel mult poate ajuta valoarea pieţii prin schimbarea împrejurărilor. Cât priveşte teoria costului, ea nu e suficientă pentru a explica valoarea economică, căci costul producţiei este el însuşi o valoare. Apoi, introducând munca pentru a explica costul şi valoarea, de asemenea nu se lămureşte problema valorii. Ricardo nu a luat în consideraţie decât produsele muncii, a căror valoare economică a vrut să o explice, şi i-a fost comod să ia munca drept criteriu de valoare. Totuşi sunt produse naturale a căror valoare economică nu poate fi explicată prin costul de producţie. De exemplu : nu putem explica numai prin costul de producţie sau prin muncă valoarea unui vin vechi sau a unui trunchi mare de copac din pădure. Pe lângă aceasta, în fenomenele economice avem de a face nu numai cu forţe de muncă, ci şi cu forţe naturale, care nu au cost. Böhm-Bawerk obiectează acestei teorii şi faptul că nu ţine seamă de partea naturii în producerea bunurilor, precum nu poate explica nici valoarea bunurilor rare.

Teoria care consideră munca drept element al valorii economice are multe lipsuri şi e foarte criticabilă. Dacă munca ar fi baza valorii, atunci valoarea ar trebui să fie neschimbată, căci munca concretizată într-un produs e aceeaşi

1. Böhm-Bawerk, *op. cit.*, Bd. VII, p. 757.

întotdeauna, or, valoarea variază. Apoi, dacă munca ar fi cauza valorii, ar trebui ca la munci egale să corespundă valori egale. În experienţă noi vedem însă tocmai contrariul adesea. De obicei, valoarea de vânzare a unui obiect e mai mare decât aceea de producţie. Pe lângă acestea, dacă munca ar fi cauza valorii, ar urma ca acolo unde nu e muncă să nu fie valoare. Experienţa însă dezminte şi această consecinţă logică, căci observăm obiecte cu valoare foarte mare, dar care n-au rezultat din muncă; de exemplu: apele minerale, petrolul etc.

Această teorie consideră munca drept cauză şi măsură a valorii, fără a lua în seamă că munca este ea însăşi o valoare. Prin urmare, ea vrea să determine ceva prin sine însuşi. În afară de lipsurile enumerate, teoria muncii şi a costului nu explică *profitul* sau creşterea valorii. Dacă valoarea ar fi determinată de costul de producţie şi de muncă ar rezulta ca orice obiect să aibă atâta valoare câtă îi dă materialul şi munca întrebuinţată la producerea sa, dar produsele au de obicei o valoare mai mare decât materialul şi munca întrebuinţată la producerea lor. În sfârşit, această teorie a muncii falsifică ideea valorii, căci, zice GIDE, „ea o materializează în obiectul său, o face un produs; or, valoarea nu e un produs"[1].

Teoria socialistă a valorii e mai mult o teorie a costului, căci are în vedere un moment determinat al valorii – *costul* – nu şi utilitatea. Costul depinde, după această teorie, de muncă, nu de utilitate – iar unitatea de valoare e timpul de muncă. Această teorie e falsă, pentru că „originea valorii e în utilitate şi nu în muncă"[2]. MARX a fost nevoit să recunoască şi utilitatea, însă numai pentru valoarea de întrebuinţare. El nu admite însă nici o influenţă a valorii de întrebuinţare asupra celei de schimb. Cu totul opusă acestei teorii e aceea a utilităţii marginale, care pune valoarea în dependenţă nu de speciile de trebuinţe, ci de utilitatea cea mai mică ce o are ultimul bun consumat.

d. După teoria utilităţii marginale, valoarea nu depinde de costul de producţie sau de muncă, ci ea se naşte din *utilitate* şi *raritate* – adică din utilitatea limită a unui bun. Esenţa teoriei valorii, după şcoala austriacă, este valoarea de întrebuinţare, pe când pentru teoria clasică este valoarea de schimb. Baza teoriei utilităţii marginale e subiectivismul; ea subordonează tot ceea ce e obiectiv subiectului. Dacă prima teorie se bazează pe efortul de producere a unui obiect, aceasta se bazează pe satisfacţia (formată) procurată de acel obiect. Meritul ei nu este altul decât că a combinat utilitatea cu raritatea în explicarea valorii şi chiar cu greutatea de a dobândi bunuri.

Afirmarea lui BÖHM-BAWERK că între teoria clasică a valorii şi noua teorie a şcolii austriece e o prăpastie e falsă, deoarece costul stă în relaţie cu utilitatea. DIETZEL caută să arate că aceste două teorii se pot concilia foarte bine. De altminteri şi economiştii mai vechi recunoşteau că mărimea valorii depinde de

1. CH. GIDE, *op. cit*, p. 60.
2. FR. VON WIESER, *Der natürliche Wert*, Wien, 1889, p. 66.

raritatea bunurilor şi de preţul sau aprecierea de utilitate pe care le-o atribuie subiectul. „Nouă este numai formula utilităţii marginale"[1]. DIETZEL face un fel de compromis între cele două teorii. El deosebeşte bunuri ce se pot reproduce după voia noastră şi bunuri ce nu se pot reproduce. Pentru bunurile reproductibile valoarea e determinată de *cost*, iar pentru cele ireproductibile de *utilitate*[2]. Prin urmare, pentru DIETZEL, valoarea diferă după lucruri, după felul bunurilor. Defectul acestei teorii e faptul că nu dă un criteriu unitar pentru determinarea valorii economice.

CHARLES GIDE este, de asemenea, eclectic, el însă evită inconvenientul de mai sus, prin faptul că afirmă acelaşi criteriu ceva mai complicat pentru toate bunurile. El afirmă că „valoarea rezultă din conflictul dintre forţe opuse, care sunt, pe de o parte plăcerea, pe care ne-o procură lucrurile când le posedăm, pe de alta sforţarea necesară de a le dobândi, când nu le posedăm, sau de a le înlocui dacă le-am pierdut sau cedat"[3].

Într-adevăr, combinarea utilităţii cu raritatea şi sforţarea de producere sau de dobândire a unui bun e criteriul cel mai just al valorii economice. Trebuie să recunoaştem însă că utilitatea predomină. Recunoscând numai utilitatea limită dăm o explicare pur psihologică, fără a recunoaşte caracterul social al acestor valori economice. Pentru acest motiv LIFSCHITZ consideră teoria utilităţii marginale ca o eroare a spiritului[4].

După ce am arătat elementele valorii economice, trebuie să stăruim puţin asupra speţelor de valorii economice. Am văzut de la început că se vorbeşte de două mari grupe de valori, şi anume : despre *valori de întrebuinţare* şi *valori de schimb*. Prin valori de întrebuinţare se înţelege valoarea unui bun care satisface o trebuinţă a unui individ ; dacă însă acel bun este schimbat pentru alte bunuri necesare, dobândeşte o valoare de schimb, deci valoarea de schimb este capacitatea unui bun de a fi schimbat cu alte bunuri. Pe lângă această primă diviziune a valorilor economice s-au mai adăugat şi altele. Astfel, BÖHM-BAWERK deosebeşte, în primul rând, valori *subiective* şi *obiective*. Prin valoare subiectivă înţelege B. BAWERK importanţa unui bun pentru interesele unui subiect ; deci valoarea subiectivă presupune interesul personal, binele personal. În valoarea subiectivă se exprimă un raport practic al interesului personal faţă de bunuri. Valoarea obiectivă este însă aprecierea raportului dintre un bun şi ajungerea unui scop obiectiv. Valorile de schimb sunt obiective. Ele pot fi însă şi subiective. De exemplu : pentru un librar depozitul de cărţi are o valoare subiectivă de schimb, pe lângă cea obiectivă. WIESER vorbeşte de valoarea naturală în deosebire de aceea de schimb şi de cea subiectivă. El defineşte *valoarea naturală* ca

1. H. DIETZEL, *op. cit.*, p. 288.
2. H. DIETZEL, *op. cit.*, cap. „Wie wird der Wert der Güter gemessen?".
3. CH. GIDE, *op. cit.*, p. 64.
4. DR. F. LIFSCHITZ, *Zur Kritik der Boehm-Bawerkschen Werttheorie*, Leipzig, 1908, p. 112.

acea valoare care ar exista independent de preţ şi schimb. Prin valoare naturală înţelegem cum ar fi valoarea „dacă o societate dezvoltată mult economic ar exista fără schimb şi preţ" [1], sau mai departe, numeşte el valoarea naturală „valoarea aşa cum rezultă ea din raporturile sociale ale cantităţii de bunuri şi ale utilităţii" [2]. Această valoare naturală nu exclude pe cea de schimb, ci ea este un element al valorii de schimb.

WAGNER înţelege prin valoare „importanţa ce este atribuită de un om unui bun din cauza utilităţii sale" [3]. Prin urmare, valoarea economică se naşte din raportul bunurilor cu trebuinţele şi aceasta în două moduri: 1. comparându-se bunurile după utilitatea lor pentru mulţumirea unei aceleiaşi trebuinţe; 2. pentru mulţumirea unor trebuinţe diferite. În primul caz, valoarea depinde de intensitatea şi impetuozitatea trebuinţei; în al doilea, de natura bunurilor lor şi de situaţia personală a indivizilor. Valoarea determinată de utilitate e valoarea de întrebuinţare, care poate fi *individuală* şi *socială*. Valoarea de schimb nu este, după WAGNER, opusă celei de întrebuinţare, ci e un concept istoric, care arată perioadele de schimb ale valorii de întrebuinţare. Valoarea aceasta de întrebuinţare, individuală şi socială, poate fi *subiectivă*, după scopurile individuale, şi *obiectivă*, după utilitatea bunurilor. WAGNER *mai* deosebeşte însă *valori concrete* şi *abstracte*. Prin valorii concrete înţelege el acelea individuale, valabile pentru individ, iar prin valori abstracte, pe acelea ce au importanţă pentru mulţumirea omului în general. Valoarea de schimb o consideră WAGNER tot ca o valoare de întrebuinţare, care însă e un obiect de schimb, deci ca o valoare de întrebuinţare mijlocită.

Această împărţire a valorilor o face de altminteri şi RAU, care consideră valoarea abstractă ca valoarea unui gen de bunuri pentru trebuinţele omeneşti în genere, iar valoarea concretă aceea pe care o au unele bunuri pentru o anumită persoană şi pentru mulţumirea unei trebuinţe individuale. KNIES a deosebit *valori ale materiei, valori ale formei, valori spaţiale* şi *valori temporale*. Valori materiale sunt acelea care se bazează pe materia din care constă un bun. De exemplu: monedele de aur au valoare prin materia din care sunt alcătuite. Dacă valoarea unui bun rezultă prin forma sa, atunci avem valori ale formei. De exemplu: diferitele obiecte de lemn au valoare prin forma materiei din care sunt făcute. Tot aşa împrejurările spaţiale pot da naştere unor valori speciale. De exemplu: mijloacele de trai au valoare mai mare în locurile unde nu sunt căi de comunicaţie şi se pot procura greu sau într-o cetate asediată. În sfârşit, timpul poate determina valori economice proprii. De exemplu: fructele proaspete în timpul iernii.

1. FR. VON WIESER, *Der natürliche Wert*, Wien, 1889, p. 37.
2. FR. VON WIESER, *op. cit.*, p. 60.
3. A. WAGNER, *Grundlegung der politischen Ökonomie*, Leipzig, 1892.

Clasificarea cea mai de seamă este însă aceea care deosebeşte *valori de întrebuinţare* şi *de schimb, valori subiective* şi *obiective*. Într-adevăr, valorile de întrebuinţare par a fi subiective, iar cele de schimb obiective. De ce ni se pare nouă foarte justificată valoarea obiectivă? De ce ni se pare că valoarea economică a unui bun nu se poate reduce numai la utilitatea ce o are pentru noi? Valoarea obiectivă nu este altceva decât o obiectivare a noastră. Valorile economice par a fi obiective prin faptul că un cuantum dintr-un obiect este echivalent cu un cuantum din alt obiect. Prin urmare, obiectivitatea şi valabilitatea valorii economice rezultă din faptul că un obiect poate fi schimbat cu altul. SIMMEL zice că valoarea economică poate fi obiectivă în sensul că „e valoare nu numai pentru mine, ci şi în sine, adică şi pentru altul"[1].

Bunurile care au valoare economică se dobândesc însă prin bani. Banul serveşte la procurarea oricăror bunuri cu utilitaţi oricât de speciale. Banul are o utilitate generală şi abstractă. Banii necesari pentru dobândirea unui bun determină *valoarea subiectivă de cost*. Banul exprimă însă nu numai valoarea subiectivă de cost, ci şi o *valoare obiectivă de circulaţie*, o valoare de schimb. Prin urmare, banul este expresia relaţiei de schimb, prin care obiectele dorite devin bunuri economice. Totuşi, el nu exprimă decât faţa materială a valorii economice. Banul realizează *preţul*, care este adevărata expresie a valorii de schimb. Contra acestei păreri, susţinută de economişti în genere, OTTO HEYN afirmă că „valoarea de schimb e un reflex al preţului, nu preţul o expresie a valorii"[2].

Asupra acestor chestiuni de economie specială nu vom stărui mai mult, pentru a nu depăşi cadrul problemei propuse. Pentru a arăta cum valorile economice intră în sistemul general al modului nostru de concepere a valorii, trebuie să evidenţiem în ce constă *procesul de cunoaştere a valorii economice*, apoi *procesul de recunoaştere sau de valorificare* şi, în sfârşit, pentru a justifica denumirea de *sociale* dată valorilor economice trebuie să arătăm ce elemente individuale şi ce elemente sociale găsim în constituţia acestor valori.

e. La valorile economice procesul de cunoaştere constă în determinarea elementelor constitutive ale valorii. Teoria clasică a valorii, teoria socialistă, precum şi cea psihologică nu sunt altceva decât direcţii diferite în problema cunoaşterii valorii. Avem deci de a face întâi cu o determinare a acestui fel de valori şi apoi cu valorificarea valorilor constituite. După ce am cunoscut în ce elemente poate fi descompusă valoarea economică – utilitate, raritate, muncă – trebuie să apreciem valorile, să le valorificăm, pentru a vedea ce satisface mai bine, din toate punctele de vedere, trebuinţele noastre. Rezultatul acestei valorificări îl exprimăm în *judecăţile de valoare*. S-a discutat foarte mult dacă judecăţile de valoare pot fi introduse în economia politică şi foarte mulţi

1. G. SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, p. 32.
2. O. HEYN, *Theorie des wirtschaftlichen Wertes*, Berlin, 1899, pp. 3-4.

economiştii au fost contra. Aceşti economişti au înţeles prin judecăţi de valoare numai judecăţile morale, de aceea le-au respins. Se întâmplă foarte adesea în viaţă ca ceea ce e conform unei trebuinţe economice să nu fie conform legii morale. EPSTEIN ia un exemplu foarte sugestiv, de contradicţie între domeniul moral şi cel economic, anume: un om fură ceva pentru că îi este foame. În cazul acesta el lucrează conform unor trebuinţe economice, dar este el oare în conformitate şi cu legea morală? [1].

Se afirmă existenţa unui raport de exclusivitate între judecata de valoare şi cercetarea economică ştiinţifică, pe motiv că judecata de valoare nu poate fi decât *teleologică*, pe când ştiinţa pleacă întotdeauna de la experienţă, stabilind legături cauzale. Pe acest motiv nu se admit judecăţi de valoare în economia politică.

Noi am văzut mai înainte ce raport există între cauzalitate şi teleologism, aşa că din punct de vedere al cunoaşterii nu se exclud. De aceea, foarte mulţi economişti recunosc judecăţile de valoare pentru economia politică. Astfel vom cita pe O. SPANN, care afirmă caracterul teleologic al ştiinţelor economice. El face deosebire între *cunoştinţa nomotetică* şi cea *teleologică*. Nomotetică este alcătuirea de concepte, ce pleacă de la generalizare, de la legi şi clasificări, iar teleologică e considerarea raportului dintre mijloc şi scop, adică raportarea la valori. Economia are caracter nomotetic, deoarece dă explicare cauzală mijloacelor şi scopurilor. Economia politică are însă şi caracter teleologic, căci ea se ocupă cu acţiunile omeneşti îndreptate către scopuri, către valori [2].

Tot aşa, trebuie să citâm pe ALBERT HESSE, care afirmă că judecăţile de valoare nu pot lipsi din economie, deoarece nu sunt suficiente numai explicările cauzale, ci viaţa socială se bazează pe scopuri, e călăuzită de norme [3]. Iar OLDENBURG KARL face din judecăţile de valoare condiţia preliminară a oricăror probleme economice, căci el zice: „Judecăţile de valoare sunt motorul cercetării" [4].

Judecăţile de valoare nu ating întru nimic caracterul de ştiinţă al economiei. În interpretarea procesului economic intră categorii şi concepte juridice, sociologice, religioase etc., care însă sunt grupate şi supuse legilor cauzale şi teleologice. Cercetătorul pune, în gândirea şi cunoaşterea acestui proces economic, conţinutul conştiinţei sale în raport cu alte conţinuturi cu valoare supra-individuală. Se alcătuieşte în modul acesta o conştiinţă obiectivă pe baza conştiinţei subiective-psihologice. Avem deci, cum zice SPRANGER, „o transformare ştiinţifică a conştiinţei" [5].

---

1. I.H. EPSTEIN, *Sozialpolitik und Sittlichkeit. Äusserungen zur Wertdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik*, 1913.
2. O. SPANN, *Über die Stellung des Werturteils in der theoretischen National-Ökonomie. Äusserungen zur Wertdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik*.
3. A. HESSE, *Die Werturteile in der Nationalökonomie*.
4. O. KARL, *Die Werturteile in der Nationalökonomie*.
5. ED. SPRANGER, *Die Stellung der Werturteile in der Nationalökonomie*, p. 72.

f. Sunt însă economişti de mare valoare, cum e SCHMOLLER, care consideră judecăţile morale de valoare ca un regulator chiar al fenomenelor economice. Toate valorile, de orice fel ar fi ele, economice, politice, juridice, au ca punct central conştiinţa de sine a omului. Valorile acestea se schimbă odată cu experienţa socială. De aceea, zice SCHMOLLER, e necesară o ierarhie a valorilor. Măsura regulatoare a valorilor este valoarea morală. Judecata morală face unitatea valorilor, ea ordonează scopurile. SCHMOLLER spune textual: „Ideile şi idealurile morale determină viaţa economică, viaţa socială. Ele sunt fermenţii progresului"[1]. Vedem deci că SCHMOLLER nu numai că admite judecăţile de valoare în economia politică, ci determină chiar nuanţa morală a judecăţilor de valoare. Aprecierea valorilor în procesul de recunoaştere a lor se poate face după diferite criterii; desigur însă criteriul moral-cultural e cel valabil. De altminteri, între valorile economice şi cele morale nu este contradicţie, cum s-ar părea la prima vedere. Din contra, între aceste două grupe de valori se pot stabili raporturi de concordanţă. Economia politică are de a face cu fenomene al căror temei e de natură psihică. Acţiunile de natură economică trebuie cercetate din punct de vedere al motivelor ce le determină. Or, printre acestea sunt şi motive morale. De aceea, economia trebuie să se ocupe şi de aceste motive morale, precum şi de influenţa lor asupra fenomenelor economice. În contra introducerii momentului moral în economie s-au ridicat două obiecţiuni mai serioase: 1. teoria economică pune ca motiv al acţiunii numai propriul interes, neluând în seamă alte motive, în special motivele morale; 2. economia se preocupă de motivele valabile în procesul de realizare a valorilor economice, pe când etica stabileşte numai valori juste, de a căror realizare nu se interesează deloc. Prima obiecţiune nu e justificată deloc, căci economia politică se ocupă cu viaţa activă în totalitatea ei şi ca atare ea trebuie să ţină seama şi de alte motive, care influenţează valorile economice. O. ENGLÄNDER spune: „Fenomenele concrete economice se desăvârşesc şi sub influenţa acestor motive şi de aceea pot fi explicate numai prin cooperarea acestor motive şi nu numai dintr-un interes propriu"[2]. A doua obiecţiune propriu-zis nu este o obiecţiune, căci nu se referă la excluderea valorii morale din procesul economic. La prima vedere se pare că valorile etice stau în opoziţie cu cele economice. Într-adevăr, valorile etice se referă nu numai la propria noastră persoană, ci privesc lumea în general, statul, familia, pe când valorile economice se bazează pe afirmarea interesului personal al fiecărui individ faţă de ceilalţi. De fapt nu e contrazicere, căci se poate admite ca fapt fundamental pentru valorile economice *interesul propriu*, fără a contrazice legea fudamentală etică: *realizarea unor*

1. G. SCHMOLLER, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftlehre*, Bd. I, Leipzig, 1904, p. 75.
2. O. ENGLÄNDER, *Die Erkenntnis des Sittlich-Richtigen und die Nationalökonomie*, „Schmollers Jahrbuch", 1914, Heft 3, p. 405.

valori cât mai mari şi mai numeroase posibil în afară de individ. Valorile etice nu impun renunţarea la propriul interes întotdeauna, căci afirmarea propriului interes nu e ceva „antietic sau în afară de etică, ci tocmai un principiu etic"[1]. Valorile etice impun însă concilierea interesului personal cu interesele altora şi subordonarea acestui interes faţă de o valoare supremă.

Pe lângă acestea, economia intervine chiar în raporturile economice în vederea unui scop şi atunci economia teoretică e ajutată de politica economică. Prin urmare, în procesul de realizare a valorilor economice, politica economică indică modul şi normele de realizare. Norma cea mai bună de realizare a valorii economice e tot norma morală. Nu trebuie să exagerăm însă, ci trebuie să recunoaştem că valoarea etică este un auxiliar pentru valorile economice. Valoarea etică devine normă în procesul de realizare a valorilor economice. Aceasta este strânsa legătură dintre valorile economice şi cel etice. Au fost totuşi unii economişti care n-au voit să recunoască această legătură, ci au exagerat rolul valorilor economice, considerându-le primordiale. K. MARX a afirmat existenţa primară a unui singur fel de valori, a valorilor economice, derivând din acestea atât valorile etice, cât şi toate celelalte grupe de valori.

Materialismul istoric reprezentat de MARX caută să întemeieze un *monism al existenţei*, reducând totul la economie. În special marxismul vrea să fie şi politic – or, politica are a face cu voinţe şi scopuri omeneşti şi ca atare cu acţiuni a căror apreciere se face pe baza valorii etice. Sunt însă unii socialişti care dau valorilor etice un rol de sine stătător în sistemul marxist. Astfel e MAX ADLER, care afirmă că valorile etice există în filosofia lui MARX, dar că se prezintă sub altă formă. Aceste valori sunt în filosofia marxistă factori cauzali activi imanenţi. Pentru ADLER, în concepţia sociologiei marxiste există cuprinsă o valorificare etică formală, care însă determină numai direcţia fenomenelor sociale. De aceea, „valorificarea etică este imanentă cauzalităţii istorice"[2]. După ADLER, valoarea etică este formală, având un conţinut determinat de valorile economice. Valoarea etică alege valorile economice cele mai bune pentru realizarea celei mai admisibile forme sociale.

De fapt însă materialismul istoric neagă existenţa independentă a valorilor etice: marxismul reduce toate valorile la cele economice, neţinând seamă de faptul că în domeniul economiei intră şi valori etice şi valori politice, care nu pot fi reduse la valori economice, deoarece au alt substrat şi alt rol în viaţa socială. De aceea găsim noţiuni etice chiar în filosofia marxistă; astfel, MARX admite noţiunea de *personalitate*, pe baza căreia cere distrugerea exploatării capitaliste. Deci, în mod inconştient, se strecoară valori spirituale de sine stătătoare, pe lângă cele economice, şi în gândirea marxistă. Unii filosofi-

1. O. ENGLÄNDER, *op. cit.*, p. 409.
2. M. ADLER, *Marxistische Probleme*, Stuttgart, 1913, p. 144.

-sociologi cred că tocmai aceste elemente propriu zis nemarxiste constituie mărimea lui MARX. Astfel, e SCHULTZE-GÄVERNITZ, care zice: „Mărimea lui MARX este nemarxismul lui"[1]. Asupra acestora nu vom stărui mai mult deoarece de ele ne-am ocupat într-un studiu anterior[2].

Pentru a termina scurta schiţare a problemei valorilor economice ne rămâne să vedem care sunt elementele sociale, ce determină caracterul social al acestor valori. Punctul de plecare în determinarea valorilor economice este *subiectul* cu trebuinţele şi dorinţele sale. Valoarea economică însă nu este determinată numai de trebuinţele individuale, căci subiectul nu este numai un anumit individ, ci poate fi *speţa*, deci valoarea economică se poate baza pe *intersubiectiv*. Pornind de la intersubiectiv valoarea dobândeşte un caracter obiectiv oarecum, întrucât depăşeşte ceea ce aparţine numai individului. R. GOLDSCHEID zice: „Trebuinţele subiectului individual sunt absolut subiective, trebuinţele subiectului în speţă, din contra, poartă valabilitate generală în sine şi pentru aceasta exprimă în acelaşi timp o necesitate obiectivă"[3]. De aceea teoria valorilor economice e o *teorie intersubiectivă a valorii*. Valoarea economică apare deci nu numai ca un fenomen subiectiv, ci e rezultatul vieţii sociale. Orice valoare de natură materială-economică este determinată de dispoziţii individuale, de trebuinţe şi de atmosfera vieţii sociale. Astfel, pentru oamenii mai primitivi valoarea economică trebuie să fie stabilită de o autoritate. Prin faptul că valoarea economică e condiţionată de raritatea unui lucru, de utilitatea lui, de munca necesară pentru producere precum şi de scopul căruia serveşte, se vădeşte elementul social pe lângă cel individual. Elementul individual în valoarea economică este *trebuinţa subiectivă*, iar munca necesară pentru facerea unui lucru, scopul căruia serveşte sunt elemente sociale. Valoarea economică este de sine stătătoare, ea nu se poate reduce la altele – nu are însă însemnătate decât numai în serviciul altor valori, şi anume al valorilor culturale. Valoarea economică este constituitivă pentru viaţa socială, ea însă are raţiune de a fi numai întru cât prin ea energiile naturii sunt transformate în energii ale culturii. Valorile economice sunt mijloace sociale pentru ajungerea scopurilor, a valorilor superioare culturale-morale. Elementele sociale în valoarea economică se impun imediat spiritului – de aceea au fost o sumă de economişti care au dat cea mai mare însemnătate socialului. Astfel este economistul german DÜHRING, care a explicat valoarea economică introducând noţiunea de *distribuţie* în alcătuirea şi variaţia valorii, nu numai pe aceea de producţie. Vom vedea imediat cum.

1. G. v. SCHULTZE-GÄVERNITZ, *Nochmals „Marx oder Kant"*, „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 1910, p. 839.
2. P. ANDREI, *Sociologia marxistă şi sociologia neokantiană*, „Studii sociologice şi etice", Iaşi, 1915.
3. R. Goldscheid, *Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie*, Leipzig, 1908, p. 11.

Această teorie a fost împrumutată şi clar expusă de P. MISSIR, care a explicat creşterea şi variaţia valorii prin *obstacolele sociale*, în afară de munca şi de cantitatea limitată a bunurilor. MISSIR înlătură teoria valorilor de întrebuinţare cu totul, afirmând că valorile economice, creşterea şi variaţia lor se explică prin aşa numita *poziţiune socială*. Ce e aceasta? Omul, pentru producerea lucrurilor necesare, are nevoie să învingă nu numai obstacolele naturale, ci şi pe acelea sociale, adică o sumă de greutăţi născute prin organizaţia socială. Oamenii au stăpânirea unui material natural pe care l-au dobândit în vreun oarecare mod; acel ce ar vrea să producă o valoare economică trebuie să răscumpere de la alţii acel material. „Aceştia, având o poziţie socială câştigată cu mijloacele sistemului de distribuire a bunurilor, nu o cedează decât în schimbul unei valori. Astfel, bunuri pe care natura ni le oferă în cantităţi nemărginite, ordinea socială le prezintă producătorului în porţiuni limitate şi le opune obstacole noi, acolo unde natura le crease"[1]. Aceste obstacole sociale nu pot fi învinse de către producătorul cel nou decât prin împrumutarea acelor poziţii sociale. Pentru a împrumuta o poziţie socială, producătorul dă în schimb, sub o formă oarecare (dobândă, muncă etc.) o valoare şi de aceea produsele sale economice vor avea o valoare la care se va adăuga şi ceea ce a dat el pentru împrumutarea poziţiunii sociale.

Această teorie, accentuată de DÜHRING[2] şi reprezentată la noi de MISSIR, nu face altceva decât extinde teoria rentei funciare asupra tuturor valorilor economice; totuşi, pentru noi, este foarte interesantă, întrucât accentuează în primul rând factorul social în alcătuirea valorii economice.

Valorile economice sunt constitutive pentru realitatea socială, ele sunt numai o parte din valorile sociale, care cuprind mai multe speţe de valori cu funcţiuni diferite în viaţa socială.

IV. Valori juridice

Valorile juridice pot constitui obiectul unei *ştiinţe a dreptului*, al unei *sociologii juridice* şi al unei *filosofii a dreptului*, după cum le studiem ca fenomene formale, raţionale, impuse de stat, ca fenomene sociale regulative ale realităţii sociale sau concepte abstracte ale vieţii practice. Dreptul ca ştiinţă se ocupă cu valorile juridice numai din punct de vedere al formei şi constituirii lor; filosofia dreptului se ocupă cu naşterea, evoluţia şi justificarea valorilor juridice – iar sociologia cu aplicarea lor în viaţa socială. Punctul de vedere fundamental după care e cercetat dreptul e acela al unei valori generale, şi anume al unei valori sociale. Dreptul, ca regulativ al acţiunilor indivizilor, e o totalitate de reguli, de

1. P.TH. MISSIR, *Noţiunea vorbirii*, „Convorbiri literare" 1886, pp. 378-379.
2. E. DÜHRING, *Cursus der National und Sozialökonomie*, II, Auflage, Leipzig, citat de Missir.

norme, care sunt create de voinţa organizată a unei personalităţi sociale, a statului. Normele juridice erau considerate de popoarele vechi ca porunci divine date şefului tribului, care şi el era respectat drept reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ. Normele nu erau, după această părere, decât porunci divine, impuse oamenilor. Pentru timpurile moderne, normele juridice nu sunt nici porunci divine, nici rezultate ale unui suflet misterios al poporului, ci sunt imperative, care exprimă voinţa comunităţii sociale, a statului.

Norma, după cum am văzut, este o regulă pentru realizarea unei valori – de aceea deci normele juridice, legile juridice sunt drumuri, căi, pentru realizarea unei valori supreme. Deoarece aceste norme sunt ele însele sancţionate ca valori, ce trebuie respectate, este evident că în drept avem de a face cu un sistem de valori, pe care le putem divide în două grupe, şi anume : *o valoare supremă juridică* – pe care vom căuta a o determina – şi *valori-mijloace juridice* – normele, legile juridice a căror valabilitate este în dependenţă de scopul cărora servesc. Cu problema valorilor juridice ca valori se ocupă *filosofia şi sociologia dreptului*. Valorile juridice însă se aplică unui material de fapte diferite şi complexe ; elementele care constituie materialul valorilor juridice sunt *fapte de drept* şi constituie obiectul *ştiinţei dreptului*. Prin urmare, *dreptul* ca ştiinţă se ocupă cu fapte de drept, cu fapte ca obiecte ale valorii. Vedem deci de la început afirmându-se existenţa unei dualităţi *realitate-fapte de drept* şi *valoare juridică*. Ce raport este între aceşti doi termeni ? Este oare dedusă valoarea din realitatea juridică, din experienţă ? Sau se impune ea experienţei ca ceva extrem şi constrângător ? Răspunsurile date acestei probleme alcătuiesc punctul de deosebire a două şcoli juridice : *şcoala naturalistă* şi *şcoala istorică*. Prima şcoală deduce valorile juridice numai din raţiunea omenească, neglijând cu totul realitatea ; cealaltă deduce valoarea juridică din viaţa istorică a popoarelor. Vom schiţa ambele concepţii, le vom critica, căutând a stabili care e teoria adevărată.

Şcoala naturalistă afirmă că principiile dreptului sunt de-a gata în raţiunea omenească, care este izvorul constant al tuturor principiilor juridice. Pentru acest motiv ele au valabilitate generală pentru toate timpurile şi locurile. ARISTOTEL a înţeles prin drept natural ceea ce e implântat de natură în sufletul omenesc. ULPIAN a afirmat valabilitatea dreptului natural, postulat de natură pentru toate fiinţele vii. JUSTINIAN considera dreptul natural ca produs al providenţei divine, aşa cum credeau urmaşii lui TOMAS D'AQUINO, în evul mediu. Astăzi, dreptul natural e reprezentat şi susţinut de şcoala filosofică a catolicismului. Cel dintâi care a căutat să libereze dreptul de acest clericalism şi să întemeieze un sistem de drept din natura omului social şi raţional a fost H. GROTIUS, care a formulat chiar termenul de drept natural.

Teoria dreptului natural a primit lovitura mortală, pe baza teoretică-filosofică, de la KANT, care a arătat că raţiunea nu conţine în sine de-a-gata norme etice,

estetice, juridice etc., ci ea dă numai posibilitatea de a alcătui asemenea norme prin aplicarea categoriilor la un anume material. General valabilă este numai categoria *justului*, nu însă şi aplicaţiile sale.

Şcoala juridică absolut opusă naturalismului este *şcoala istorică*, reprezentată de SAVIGNY şi PUCHTA. Această şcoală deduce valoarea juridică din istorie. SAVIGNY a stabilit că dreptul nu e ceva înnăscut şi invariabil, ci e un produs al evoluţiei şi depinde de caracterul popoarelor. El zice: „Dreptul este în fiecare epocă produsul evoluţiei tuturor epocilor trecute, e o conexiune organică între instituţiile juridice şi poporul căruia se aplică, aşa că nu este, pentru drept, timp de repaos absolut, el se dezvoltă într-o evoluţie continuă, supusă aceleiaşi legi de necesitate interioară cu toate celelalte manifestări ale activităţii poporului"[1]. Această evoluţie juridică presupune, ca şi evoluţia naturală – cu care s-a ocupat mai în urmă DARWIN – o transformare continuă.

O completare şi o depăşire a istorismului face R.v.IHERING, care afirmă ca motor al evoluţiei juridice *voinţa conştientă de un scop*. R.v. IHERING combate existenţa unui drept natural, unic, deoarece dreptul e creat de scop, or, scopurile sunt multiple şi variate. Scopul dreptului este garanţia condiţiilor vieţii sociale, iar mijlocul pentru ajungerea acestui scop este puterea coercitivă a statului[2]. După IHERING, viaţa socială se bazează pe egoism – omul moral fiind produsul evoluţiei sociale. El nu admite un sentiment al dreptului premergător legilor şi valorilor juridice stabilite, ci din contră afirmă un asemenea sentiment ca rezultat al exercitării dreptului.

Concepţiile mai sus schiţate, deşi atât de deosebite prin punctele lor de plecare, au totuşi o parte comună, anume vor să întemeieze un *monism juridic*, reducând valoarea la realitatea empirică, sau realitatea la o valoare juridică raţională. Într-adevăr, *naturalismul* sau şcoala dreptului natural confundă realitatea juridică cu valoarea sau, mai exact, încearcă să derive realitatea empirică dintr-o valoare absolută raţională. Prin urmare, dreptul natural ipostaziază o valoare – distrugând independenţa realităţii empirice, care este pusă în funcţiune de această valoare raţională. *Istorismul* (şcoala istorică a dreptului) este tot aşa de unilateral ca şi naturalismul, întrucât el deduce valoarea din substratul empiric, reducând-o la rolul de simplă etapă în evoluţie. Istorismul vrea să explice valoarea absolută prin realitatea empirică istorică. Această şcoală juridică este *empiristă*, în deosebire de naturalism, care e *raţionalist*.

S-au făcut încercări de conciliere şi depăşire a acestor două curente juridice; astfel, HEGEL a afirmat că dreptul natural şi cel istoric se întrepătrund, dreptul raţional existând chiar în cel istoric. HEGEL explică dreptul istoric, cu nume-

1. A se vedea L. TANON, *L'évolution du droit et la conscience sociale*, ed. II, 1905, Paris, p. 22.
2. R. VON IHERING, *Der Zweck im Recht*, ed. II, 1886.

roasele sale forme de valoare, prin aceea că principiul dreptului – libertatea – intră în mai multe feluri de raporturi cu aceeaşi persoană sau cu persoane diferite. În felul acesta, zice HEGEL, rezultă mai multe valori juridice sau mai multe *temeiuri juridice (Rechtsgründe)*, totuşi unul singur este adevăratul drept[1].

În deosebire de aceste concepţii, care toate au un caracter monist, se impune *teoria dualismului juridic*, reprezentat de juriştii neokantieni, care deosebesc valoarea de realitatea juridică. Reprezentantul mai de seamă al dualismului este R. STAMMLER. El deosebeşte la orice valoare juridică *o materie* şi o *formă*: materia este alcătuită de faptele de drept, iar forma e armonizarea, ordonarea într-o unitate ultimă a tuturor scopurilor gândite şi impuse faptelor de drept. De altminteri, STAMMLER consideră întregul drept ca o formă exterioară, ca o regulă a vieţii sociale, a cărei materie este economia[2].

Pentru a evita consecinţele imposibile, ce rezultă din naturalism şi istorism, STAMMLER rupe cu orice tendinţă monistă, deosebind *valoarea juridică* de *realitatea juridică*. El a considerat realitatea juridică drept obiect al dreptului pozitiv, iar valoarea juridică a dobândit forma de *drept-just (richtiges Recht)*. Dreptul adevărat sau just nu e tot una cu dreptul natural, afirmat de naturalism, căci pentru STAMMLER, dreptul adevărat, valoarea juridică este numai un sistem de măsură şi un tablou ideal, care trebuie să servească pentru ordinea juridică, fără a avea o valoare pozitivă în acelaşi loc şi timp cu dreptul pozitiv. Valoarea juridică este de fapt o valoare normativă pentru legiuitor, pentru determinarea dreptului pozitiv, neavând a face cu ordinea istorică nici cu timpul şi locul unde a aplicat dreptul pozitiv[3]. Dar ce este această valoare juridică – dreptul adevărat – stabilită de STAMMLER? Cum o putem aprecia? Dreptul adevărat nu este altceva decât dreptul care contribuie la realizarea unei societăţi de oameni cu voinţă liberă, deci la realizarea idealului social.

STAMMLER, deosebind realitatea juridică de valoare, nu consideră conceptul dreptului în general ca un concept de valoare, numai dreptul adevărat e o valoare, pe când dreptul pozitiv, care cuprinde şi justul şi injustul, nu e o valoare. Dacă conceptul dreptului în genere nu e un concept de valoare, el nu este nici un simplu concept al existenţei, aşa cum ar fi conceptul materiei sau al energiei în ştiinţele cosmologice. Dreptul nu poate fi numai un concept existenţial, deoarece el este rezultatul voinţei omeneşti, el e determinat de scopuri care se impun acţiunii. Dacă nu este un concept existenţial nu este nici un concept metafizic. Atunci ce fel de concept este dreptul în genere? Vom

1. G.W.F. HEGEL, *Encylopädie der philosophischen Wiessenschaften*, II, Auflage, Heidelberg, 1827, p. 452.
2. R. STAMMLER, *Wirtschaft und Recht nach der Materialistischen Geschichtsauffassung*, 1896, cap. „Rechtordnung und Sozialwissenschaft".
3. R. STAMMLER, *Das richtige Recht*, passim.

răspunde că dreptul este un *concept cultural*, deoarece prin ajutorul său valoarea se poate aplica realităţii faptelor. Prin drept, în genere, se pune în raport realitatea juridică cu valoarea[1]. Ca fenomen cultural dreptul intră în sfera existenţei şi în aceea a valorii, întrucât orice fenomen cultural aparţine existenţei când e valorificat, e substratul valorii sau non-valorii. În sfera valorii intră fenomenul cultural juridic prin faptul că raportă realitatea la valoarea supremă, care, după noi, este *cultura*. Prin urmare, dreptul în genere e un concept de relaţie pentru realizarea valorii şi pentru aplicarea ei unei realităţi juridice. G. RADBRUCH consideră dreptul ca „forma existenţială, care serveşte ca substrat şi scenă pentru valoarea juridică, pentru ideea dreptului[2]. Valoarea juridică vrea să fie o măsură a faptelor, pe care le apreciază după regulile stabilite de legislator în primul rând, iar valabilitatea acestor legi e bazată pe noţiunea de *bine*, de *just-cultural*. Dreptul vrea să *aprecieze* faptele, dar în acelaşi timp să le şi *determine* – de aceea în drept avem de a face cu *norme* şi cu *imperative*. RADBRUCH afirmă existenţa normei şi imperativului în drept, bazat tocmai pe constatarea acestor două tendinţe, menţionate mai sus, ale dreptului. El consideră norma ca „o non-realitate, care vrea să fie realizată, iar imperativul ca o realitate ce vrea să acţioneze"[3]. Prin urmare, norma este un scop, iar imperativul un mijloc. După RADBRUCH, dreptul are şi norme, dar constă mai mult din imperative. Noi credem însă că norma nu poate fi socotită drept scop, deoarece ea nu este o realitate, ci e o regulă, care însă stabileşte numai o *posibilitate de acţiune* în deosebire de imperativ, care constrânge la acţiune. Dreptul, întru cât e *drept-adevărat*, stabileşte numai norme, iar ca *drept pozitiv* formulează imperative. Atât norma, cât şi imperativul servesc la realizarea valorii absolute a dreptului.

Această valoare absolută a dreptului este stabilită de filosofia juridică, iar realizarea valorii absolute e obiectul dreptului pozitiv. Valoarea absolută e o valoare culturală, ea e temeiul valorilor relative juridice, adică al legilor. Valoarea absolută se prezintă concretizată imediat în diferite forme. Una dintre aceste forme este *constituţia unui stat*. Constituţia garantează dezvoltarea personalităţii individuale, dar în acelaşi timp şi a personalităţii totale, sociale – or, personalitatea e agentul culturii, de aceea constituţia e o formă determinată, concretizată, a valorii absolute. Constituţia e baza dreptului pozitiv, întrucât valorile relative juridice pornesc de la principiile constituţiei. Valorile juridice care par a fi pur formale, în care se repetă numai litera şi vorba constituţiei, au un fond, un conţinut cultural determinat de constituţie. Ele trebuie să conlucreze

1. Asupra acestei chestiuni am stăruit şi într-un studiu intitulat *Le problème de la valeur dans le droit*, publicat în „Archives de sociologie et criminologie" din 1915, nr. 10-12.
2. G. RADBRUCH, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1914. p. 39.
3. G. RANDBRUCH, *op. cit.*, p. 63.

la realizarea valorilor culturale. Acţiunile omeneşti sunt judecate după concordanţa lor cu legea, care, de fapt, este numai o aplicare a constituţiei, deci a formei concrete pe care a îmbrăcat-o valoarea absolută. În modul acesta se vădeşte că valorile juridice sunt culturale, că au caracter social. Prin urmare, valorile juridice sunt valori-mijloace către o valoare scop : cultura realizată în societate, în stat.

S-ar părea la prima vedere că ne învârtim într-un cerc vicios, deoarece ni se poate pune problema : statul e bazat pe drept sau pe stat ? STAMMLER, pe care l-am citat mai înainte, afirmă că statul e bazat pe drept, că dreptul este *antecedentul logic al statului*[1]. Alţi autori, sub influenţa unui paralelism filosofic, consideră statul şi dreptul ca două laturi ale aceleiaşi substanţe. Astfel, G. RADBRUCK crede că statul şi dreptul sunt între ele ca „o ordine ordonantă şi ordonată"[2]. Ideea de drept însă e de natură socială, întrucât nu ar avea nici un sens dacă nu s-ar aplica raporturilor dintre indivizi. Pentru fiecare individ izolat nu poate exista drept-nedrept ; de îndată însă ce el intră în raporturi cu alţi indivizi se naşte ideea dreptului. Prin urmare, valoarea juridică are elemente sociale chiar în constituirea sa – se naşte cu societatea şi există pentru societate. La societăţile primitive, originare, ideea de drept era confundată cu aceea de poruncă divină. La baza întregii alcătuiri sociale era *organizarea totemică a clanului*, în care dreptul era norma impusă de totem. Târziu de tot se impune ideea *dreptului legal şi cooperativ*.

Dacă dreptul e considerat ca un imperativ al vieţii sociale trebuie să facem deosebire între valoarea juridică şi cea etică, deoarece şi etica stabileşte regulative pentru acţiune. Deosebirea cea mai curentă care se face este aceea pe care a făcut-o KANT între *legalitate* şi *moralitate*, considerând dreptul ca un *regulativ extern,* iar *moralitatea* ca un regulativ intern. Prin *legalitate*, a înţeles KANT săvârşirea acţiunilor conform cu legile, în deosebire de moralitate, care e săvârşirea acţiunii din ideea de datorie, din reprezentarea legii morale. De aceea KANT nu consideră ca morale faptele legale, dacă nu au la baza lor reprezentarea ideii de datorie. El zice : „S-ar găsi în acţiunile noastre litera legii, nu însă spiritul ei în intenţia noastră"[3]. Asupra concepţiei lui KANT vom stărui mai mult la capitolul valorilor etice.

O altă deosebire ce se face între valorile juridice şi cele morale e aceea referitoare la originea diferită a acestor valori. Astfel, valorile juridice sunt considerate ca heteronome, deoarece ele sunt impuse de o voinţă exterioară, străină nouă, pe când valorile etice sunt autonome, deoarece legea morală şi-o impune fiecare personalitate însăşi.

1. R. STAMMLER, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung,* 1896.
2. G. RANDBRUCH, *op. cit.*, p. 160.
3. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, II, Auflage, Ed. Vorländer, Leipzig, 1906, p. 192.

Aceste deosebiri însă nu sunt aşa de fundamentale, încât să stabilească un raport de exclusivitate între valorile juridice şi etice. Dreptul nu poate fi mărginit numai la fapte exteriorizate, la litera legii, ci trebuie să aibă în vedere şi spiritul ei, de aceea dreptul catolic vorbeşte chiar de *intenţiune neexteriorizată*. Trebuie să stabilim un raport de reciprocitate, şi anume: dreptul poate fi moral, iar morala poate fi juridică. Intenţiunea, de altminteri, este luată în seamă în drept, întrucât ea este simptomul unor fapte viitoare. Pe lângă acestea, dreptul şi etica au în vedere societatea. Societatea este „substanţa pentru ştiinţa socială şi manifestările sale, atribute sub care poate fi ea privită" [1]. Valorile etice pot accentua sau *momentul subiectiv al unei acţiuni – intenţia*, aceasta în special în *etica individualistă*, sau *momentul obiectiv* – în etica socială. Conţinutul obiectiv al valorii etice îl constituie normele pentru realizarea voinţei omeneşti, SCHOPENHAUER confunda valorile etice cu cele juridice. De fapt valorile juridice nu sunt numai ceva exterior, ci sunt şi ceva interior – ele sunt determinate şi de un sentiment al dreptăţii, care desigur că are o nuanţă etică. Pentru aceasta, JELLINEK afirmă că „dreptul nu e altceva decât un minimum etic" [2]. Prin urmare, se poate înlătura contradicţia ce pare că există între valorile juridice şi cele etice, considerând dreptul ca gradul cel mai inferior de moralitate.

A doua deosebire dintre valori juridice şi valori morale priveşte originea lor diferită. Valorile juridice sunt considerate heteronome, în deosebire de cele morale, care sunt autonome. Este o mare parte de dreptate, dar în ultima instanţă valorile juridice derivă din cele culturale-etice şi tind să desăvârşească personalitatea umană pentru crearea valorilor culturale. Valorile juridice nu au sens de a exista decât în societate, întrucât fundamentul lor este ideea de comunitate. Ideea de just, injust, trebuinţă de normă juridică s-a născut odată cu societatea – de aceea valorile juridice sunt valori sociale, al căror rol este de a reglementa funcţiunea realităţii sociale. În capitolul anterior am văzut că valorile economice au un rol constitutiv pentru realitatea socială, întrucât societatea nu poate exista fără acele valori; valorile juridice reglementează funcţionarea socială, căci orice raport juridic presupune o unitate constituită şi care trebuie să funcţioneze după anumite legi. Valorile juridice sunt rezultatul voinţei legiuitorului care urmăreşte ca scop ultim realizarea valorii culturale prin dezvoltarea maximă a personalităţii. În acest sens e justă afirmarea lui KÖHLER [3] că dreptul e relativ, întrucât e subordonat postulatelor culturii. *Valorile juridice* nu se confundă însă în totul cu cele *culturale*. Prin valori culturale se înţelege

1. G. JELLINEK, *Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, Wien, 1878, p. 11.
2. G. JELLINEK, *op. cit.*, p. 42.
3. J. KÖHLER, *Rechts und Staatsphilosophie. Die Grenzen der Rechtsphilosophie*, „Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie", Oktober, 1914, Heft I.

totalitatea valorilor morale, religioase, juridice etc. Legile juridice își au conținutul lor din cultură și tind către cultură; aceasta se explică ușor prin „influența reciprocă dintre drept și cultură" cum zice M.E. MAYER[1].

După ce am arătat caracterul social al valorilor juridice, trebuie să reliefăm care e procesul de cunoaștere și de valorificare la aceste valori. Procesul de cunoaștere constă aici în găsirea culturii ca măsură a valorii juridice, în cercetarea raportului dintre valoarea juridică și faptele juridice – iar procesul de valorificare, în stabilirea valorii dreptului pozitiv, a legilor, care vor să desăvârșească, să concretizeze valoarea de drept în realitate, să ordoneze scopurile vieții umane. Prin urmare, procesul de valorificare se ocupă cu reușita dreptului pozitiv. Dreptul pozitiv e o aplicare a *valorii-just*, iar valoarea lui se măsoară, cum zice STAMMLER, după „posibilitatea reușitei sale"[2]. Legile sunt apreciate în raport cu valoarea culturală: ele reușesc sau nu, după cum ajung scopul lor sau nu, dând anumite directive funcțiunii realității sociale. Tot o funcție regulativă au, pe lângă valorile juridice, și valorile politice.

V. Valori politice

Când vorbim despre valori politice avem în vedere înțelesul științific al acestui termen și ne referim la valorile stabilite de știința politicii. Realitatea socială se transformă mereu, tinzând să realizeze anumite scopuri, pe care le fixează etica și pe care politica le înfăptuiește, aplicând normele și principiile morale stabilite de etică. Vom avea în vedere deci valorile politice științifice, al căror caracter social îl vom arăta, indicând și cele două procese deosebite de noi.

După cum se poate vedea și din nume, valorile politice se referă la *stat*, la *cetate* ca unitate socială, deci la formele de organizare a vieții în comun, a vieții sociale. De la starea de primitivitate, când nu exista nici o organizare, s-a trecut la starea socială, când s-a început alcătuirea grupelor politice. Trecând de la formele de comunitate: *clan* și *trib* (cu diferitele sale forme), de la *congregațiile genetice* bazate pe descendență și pe legătura sângelui, de la grupările întemeiate pe *obicei*, nu pe *lege*, la *societatea propriu-zisă* constituită pe baza legii, *statul* apare ca o *valoare superioară politică*. ARISTOTEL însuși considera *casa* (familia) ca prima valoare politică, iar statul ca scopul și punctul final al evoluției politice. Mai la început, în antichitatea grecească, statul era cetatea. Cetatea era valoarea politică supremă, individul fiind supus în mod absolut autorității statului. În urmă, noțiunea valorii politice s-a mai lărgit și cetatea a devenit pentru romani *respublica*, unde predomina noțiunea interesului comun

1. M.E. MAYER, *Rechtsnormen und Kulturnormen. Straafrechtlichen Abhandlungen*, Breslau, 1903, p. 24.
2. R. STAMMLER, *Theorie der Rechtswissenschaft*, Halle, 1911, p. 117.

mai mult decât a grupărilor şi caracterelor locale. Noţiunea de stat s-a impus şi s-a lărgit din ce în ce mai mult de atunci înainte, devenind ceea ce este acum. Valorile politice oscilează între două puncte limită, întrucât două sunt posibilităţile de existenţă ale vieţii sociale, şi anume : *o posibilitate individualistă* şi alta *universalistă*. Cu alte cuvinte, viaţa socială sau este astfel organizată încât să primeze individul şi interesele sale, sau individul este cu totul subordonat autorităţii vieţii în comun şi statului. De aceea, valorile politice pot fi în primul rând individualiste sau universaliste. Valorile individualiste sunt în genere *anti-etatiste*, iar cele universaliste *etatiste*. Valorile politice le putem clasifica în două grupe, după cele două concepţii predominante asupra raporturilor dintre individ şi stat, anume : *concepţia personalistă, valori personaliste* şi *concepţia transpersonalistă, valori transpersonaliste*. Valorile personaliste consideră statul şi dreptul ca fiind în serviciul individului, fie în scop pur eudemonist, fie în scop cultural. Celelalte valori pun un individ în serviciul unui scop general-cultural, realizat în stat şi prin stat.

Primul fel de valori a fost dezvoltat încă din antichitate, căci stoicii, cinicii au profesat un personalism, care a fost reluat în timpurile moderne de KANT, PROUDHON, RENOUVIER etc., care, predicând demnitatea persoanei umane, consideră statul ca fiind mai prejos de individ. Pe lângă aceştia însă sunt anarhiştii idealişti, care cer cu totul distrugerea statului, exagerând personalismul moral-cultural. Astfel, după NIETZSCHE, supraomul depăşeşte cu totul ceea ce e mediocru, ceea ce e vulgar, este ceva suprafiresc şi singuratic, care nu poate fi şi nu trebuie aservit nici unei forţe. Apoi, BRUNO WILLE, MAX STIRNER consideră statul ca o forţă exterioară, care constrânge pe indivizi, împiedicând libertatea conştiinţei, autonomia şi cultura proprie. H. SPENCER vede disproporţia dintre interesele statului şi ale individului şi de aceea proclamă contradicţia între stat şi individ. Statul e bazat pe o concepţie militaristă, corespunzătoare organizaţiei actuale – însă odată cu introducerea cooperatismului economic va dispărea militarismul şi individul nu va mai suferi constrângerea statului[1].

În mişcarea contemporană la care asistăm şi noi, personalismul valorilor este afirmat cu putere de *sindicalismul revoluţionar*. Sindicalismul cere respectarea libertăţii individuale, suveranitatea şi autonomia fiinţei umane. El porneşte de la contradicţia ce există între interesele patronului şi acelea ale muncitorilor şi devine *anti-etatist*, deoarece statul sprijină pe patron. Sindicalismul predică însă un altfel de personalism decât STIRNER, un personalism ce recunoaşte comunitatea lucrătorilor, unde însă nu va fi nici o constrângere, deoarece toţi vor fi liberi şi „libertatea fiecăruia creşte prin contactul cu libertatea altuia"[2].

1. H. SPENCER, *L'individu contre l'état*, traducere din limba engleză de J. Gerschel, ed. VII, Paris, 1906.
2. POUGET, *Les bases du syndicalisme*.

Concepţia personalistă a valorii politice are numai o parte de adevăr, anume aceea că accentuează şi pretinde libertatea de dezvoltare a personalităţii umane, care e motorul întregii culturi.

În afară însă de acest avantaj, personalismul politic are şi mari dezavantaje; astfel, el distruge viaţa socială, tinzând să stabilească un fel de atomism social, în care fiecare individ va fi izolat de ceilalţi, şi în care nu se va putea realiza niciodată o unitate culturală, un program cultural.

Cu totul opusă concepţiei personaliste a valorilor politice este cealaltă concepţie menţionată, *concepţia transpersonalistă*, care afirmă, prin opoziţie cu individualismul politic, un *universalism*. După această concepţie, individul trebuie subordonat societăţii, statului, aşa că interesele individuale sunt sacrificate pentru stat. FICHTE, HEGEL, COMTE au reprezentat, în diferite forme, această teorie. Pe când prima teorie tindea către ruperea legăturilor sociale, aceasta din urmă afirmă tocmai elementul solidarităţii dintre indivizi. Există chiar o nuanţă religioasă a acestei teorii, care afirmă că statul e de natură mistică. TREITSCHKE crede că statul e „o legătură sfântă între multe speţe”[1]. FICHTE atribuie individualităţii o valoare numai întru cât e încorporată într-un *tot al valorii*, într-o unitate mai mare de valori. Individualul este numai un fragment din tot. KANT, deşi a conceput statul ca ceva mai presus de indivizi, a rămas totuşi un personalist, deoarece el consideră statul numai un mijloc pentru moralitatea indivizilor. Statul nu este deci, în filosofia kantiană, o realitate de sine stătătoare, nu e o *valoare totală*, care să cuprindă în sine pe indivizi ca nişte *valori parţiale*. KANT a afirmat o valoare totală, care nu e de natură individualistă, dar acea valoare nu e de natură politică, ci este etică. El a subordonat pe om *umanităţii*, prin umanitate nu a înţeles însă comunitatea concretă a oamenilor, ci numai valoarea abstractă a omului. De aceea deci KANT reprezintă un *universalism abstract*, care însă nu are în vedere deloc legătura socială dintre indivizi, şi care, în modul acesta, poate duce la un individualism extrem. Prin urmare, KANT rămâne un reprezentant al concepţiei personaliste. Prin această consecinţă individualistă dedusă din filosofia kantiană, se explică de ce H. COHEN a afirmat că adevăratul întemeietor al socialismului este KANT[2].

În deosebire de KANT, FICHTE consideră individualul numai ca un moment în *valoarea totală* ce e statul. Statul este ceva deosebit de suma indivizilor care îl compun; el este o treaptă premergătoare, un mijloc pentru a îndrepta toate forţele individuale către viaţa speţei. Tot astfel, după HEGEL, realitatea individuală este dezvoltată prin stat, care reprezintă o formă adecvată a spiritului absolut.

Concepţia transpersonalistă poate deveni periculoasă prin suprimarea drepturilor şi valorilor individuale. Considerându-se statul ca ceva transcendent, se

---

1. TREITSCHKE, citat de G. RADBRUCH, *op. cit.* p. 126.
2. H. COHEN, *Kants Begründung der Ethik.*

impune un fel de autoritate, care copleşeşte cu totul pe individ, reducând personalitatea omenească la rolul de simplu executant al unor porunci externe, impuse de altcineva. Transpersonalismul determină deci un adevărat *autoritarism*. Exagerările concepţiei transpersonaliste a valorii politice au dat naştere acelor mişcări şi concepţii *anti-etatiste*, reprezentate de anarhiştii idealişti şi de sindicalişti.

Ambele concepţii însă sunt extreme, întrucât exagerează o direcţie sau alta. Desigur însă că a doua concepţie, cu oarecare corective, e cea mai aproape de adevăr. Vom vedea în curând cum trebuie să concepem raporturile dintre stat şi individ.

Pentru concepţia personalistă idealul de stat este *statul contractual*, iar pentru a doua concepţie e *statul organicist*. Concepţia politică contractualistă pleacă de la Hobbes, care proclamase războiul dintre oameni: „homo homini lupus", şi care propunea ca mijloc de curmare a acestei stări o înţelegere între oameni. Spinoza însuşi afirmă statul ca un rezultat al acestei stări de luptă, al forţei. El recunoaşte că, în baza dreptului naturii, fiecare face acte, care rezultă din natura sa. Dacă oamenii ar trăi sub conducerea raţiunii nu şi-ar cauza pagube unii altora, însă, deoarece ei sunt supuşi pasiunilor pot fi târâţi în sens contrar, în luptă. Pentru a putea fi de acord şi a convieţui, ei trebuie să părăsească pornirile lor naturale şi să se asigure unii pe alţii în contra lor înşişi. De aceea, zice Spinoza, un om nu va săvârşi răul, deoarece în baza înţelegerii, statul, autoritatea superioară, îi va face un rău şi mai mare. Statul trebuie să prescrie regulile vieţii comune, să dicteze legi, şi oamenii, în baza înţelegerii, trebuie să se supună, renunţând la avantajele stării naturale. Spinoza spune textual: *„Hac igitur lege Societas firmare poterit, si moda ipsa sibi vindicet jus, quod unusquisque habet, sese vindicandi, et de bona et malo judicandi: quaeque adeo potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi, legesque ferendi, easque non Ratione, quae affectus coercere nequit, sed minis firmandi. Haec autem societas, legibus et potestate sese conservandi firmata, Civitas appellatur, et qui ipsius jure defenduntur, Cives; ex. quibus facile intelligimus, nihil in statu naturali dari, quod ex omnium consensu bonum aut malum sit..."* [1]

Această teorie a contractualismului a fost formulată în mod clasic de J.J. Rousseau [2] care a stabilit că statul e rezultatul unui *contract*, prin care individul se supune unei totalităţi de indivizi, pentru a se apăra în contra altora. Prin contract se naşte statul, iar suma membrilor săi alcătuieşte poporul. Individul îşi alienează o parte din libertatea sa naturală, dar dobândeşte siguranţa

---

1. B. de Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata. Ex. editione operum quoquot reperta sunt*. J. Van V. Poten et J.P.N. Land, Haga, 1905, Paris, IV, Propositio XXXVIII. Schollium IV, pp. 133-134.
2. J.J. Rousseau, *Le contrat social*.

averii şi vieţii sale. El îşi dă singur legi, căci ia parte la viaţa statului, deci e liber. Suveran e poporul – iar legile le dă voinţa morală. Dacă indivizii sunt nemulţumiţi în contra statului, ei pot strica contractul.

Teoria contractualistă e bazată pe un raţionalism filosofic. E curios faptul că ROUSSEAU, care a accentuat tocmai *sentimentul*, dându-i un rol de seamă în filosofie, a reprezentat o teorie politică raţionalistă. Această concepţie e bazată pe principiul că statul e un contract, rezultat din necesitatea omului de a trăi în societate. Acest contract durează atât cât durează şi voinţa de a fi împreună. Eroarea cea mai mare a contractualismului constă în faptul că nu consideră statul decât ca o sumă de indivizi, nu ca o realitate de sine stătătoare, ca o valoare proprie, deosebită de fiecare individ.

Transpersonalismul e concretizat în concepţia organicistă a statului care, plecând de la asemănările ce există între stat şi organisme, afirmă identitatea acestor două noţiuni. După cum un organism total nu este numai o sumă a organelor parţiale, ce îl compun, ci are o funcţiune proprie, de sine stătătoare, tot aşa e şi statul. Acest mod de a concepe statul se bazează pe o analogie, care nu are valoare de explicare, ci numai de exemplificare. Vom vedea imediat cum trebuie conceput statul, pentru a putea determina valoarea sa politică.

Statul ca şi dreptul sunt produse ale voinţei, ele sunt forme necesare ale vieţii în comun a oamenilor. Necesitatea realizării statului este realizarea vieţii comune a oamenilor în anumite condiţiuni, de aceea statul variază în organizaţia sa, luând anumite forme istorice. Statul nu e un rezultat accidental istoric, ci e o formă necesară a vieţii sociale, e un concept care, ca şi conceptul dreptului, trebuie să fie „născut dintr-o necesitate a vieţii şi crescut cu o conştiinţă vie", cum zice G. IÄGER [1]. Statul nu poate fi explicat printr-o voinţă supremă, ce pune anumite scopuri – aceasta ar fi o simplă credinţă religioasă. De asemenea, ideea de stat nu e o idee raţională, ci „conceptul statului este o unitate, dar nu o unitate logică sau teoretică, prin care fenomenele vieţii istorice şi sociale sunt sesizate împreună de către raţiune, ci o unitate practică, o unitate a voinţei şi scopurilor" [2]. Statul este o *personalitate*, dar nu o personalitate individuală, ci o personalitate în care individul este numai un element, *o personalitate totală, socială*. Ce este această personalitate socială? „Personalitatea socială este o *unitate de voinţe individuale*, care sunt constante şi independente, şi o subordonare a tuturor scopurilor parţiale, individuale, faţă de un scop unic, care e acela al societăţii" [3]. Această personalitate socială e creatoare de cultură, ea serveşte idealul uman, idealul culturii generale. Statul e o unitate politică ce

1. G. JÄGER KÖNIGSBERG, *Erkenntniskritik und Staatswissenschaft*, „Schmoller Jahrbuch", II-er Heft, 1912, p. 14.
2. G. JÄGER KÖNIGSBERG, *op. cit.*, p. 16.
3. P. ANDREI, *La personalité en tant que valeur sociale*, „Archives de sociologie et criminologie", Juin, 1914, nr. 5, p. 46.

presupune noţiunea de teritoriu. Nu se poate vorbi de un stat decât atunci când are teritoriu propriu, legi proprii şi conducere proprie. Statul ca personalitate totală cumulează cea mai mare putere, de aceea el poate avea faţă de indivizi putere coercitivă, li se poate impune ca ceva exterior voinţei lor. Legile fundamentale ce se impun voinţei omului pentru garantarea vieţii în comun iau forma constituţiei statului. Ele tind să asigure viaţa indivizilor şi dezvoltarea lor culturală. Statul poate trece prin diferite forme de organizare, trecând de la prima sa formă – cea *militară* – cuceritoare, prin faza *feudală* şi ajungând la statul juridic de azi. Statul juridic, la rândul său, are valori diferite, după cum organizarea sa e *monarhică, oligarhică, democratică-parlamentară*. Toate aceste moduri de constituire şi transformare ale statului sunt *valori politice,* care condiţionează dezvoltarea tuturor celorlalte valori. Statul caută să dea forţelor individuale o directivă socială, de aceea el cuprinde în sine o *totalitate de valori*. Dar, în definitiv, nici statul nu e o valoare absolută, supremă, ci e numai un mijloc pentru realizarea altei valori.

Valoarea culturală supremă este *umanitatea*, adică realizarea conceptului celei mai desăvârşite moralităţi şi conştiinţe a umanităţii. Statele nu pot contribui la această idee decât devenind, din unităţi politice, unităţi culturale. Unitatea culturală inferioară umanităţii e *naţiunea* ; de aceea statele devin unităţi culturale devenind naţionale. De asemenea, naţiunile pot să îndeplinească mai bine misiunea lor culturală devenind state. Prin aceasta se poate explica foarte uşor de ce tind toate naţiunile subjugate să devină state independente, cu teritoriu, legi proprii şi cârmuire naţională, şi de ce tind toate statele să devină naţionale, omogene prin asimilarea elementului străin. Între umanitate, care e valoarea culturală supremă, şi între individ, care e valoarea cea mai mică, există naţiunea ca o valoare culturală, care ajută statul să devină un mijloc de realizare a culturii.

Naţiunea este o unitate cu o structură proprie, cu caractere deosebite. În primul rând, şi această unitate culturală, ca şi cea politică, se bazează pe voinţa comună, pe voinţa de a fi împreună a indivizilor [1]. Naţiunea însă mai are şi alte elemente, care pot lipsi statului. Astfel, naţiunea se bazează pe *limba* şi *istoria unui trecut* comun, a unei comunităţi. Aceste elemente pot lipsi uneori însă este ceva comun în sufletul tuturor acelora care aparţin aceleiaşi naţiuni, este o conştiinţă care, oricât ar părea de adormită, se deşteaptă în anumite momente cu o intensitate neaşteptată şi dă forţe titanice tuturor indivizilor care aparţin aceleiaşi naţiuni. Naţiunea are un suflet comun, care nu e rezultatul numai al unui consensus general – voinţa de a fi împreună – nici numai al limbii comune, al intereselor etc. – ci care le cuprinde pe toată laolaltă.

Valorile politice nu sunt de sine stătătoare, ci sunt subordonate celor culturale. Politica, de altminteri, ca ştiinţă, este în dependenţă de o altă ştiinţă, de

---

1. Vezi D. Gusti, *Problema Naţiunii*, Bucureşti, 1919.

etică, căci ea nu are alt rost decât de a studia procesul de realizare a valorilor indicate de etică[1]. Valorile politice au valabilitate numai întrucât contribuie la realizarea culturii.

VI. Valori etice

Dacă existenţa valorii a fost contestată în domeniul cunoaşterii ştiinţifice, dacă s-a izgonit orice consideraţie de valoare din aşa-numitele ştiinţe teoretice, a fost însă recunoscută în unanimitate valoarea în etică. Cei mai mulţi teoreticieni limitează valoarea la etică ; pentru acest motiv valorile etice sunt acelea care au fost cel mai temeinic studiate. Toţi au fost de acord în a recunoaşte valoarea etică drept un regulativ al vieţii practice. Viaţa omenească e o continuă tendinţă de realizare a unor scopuri, a unor valori, pe care le ajungem printr-o încordare a voinţei noastre, prin acţiuni. Ţintele dorinţelor noastre pot fi numeroase, de aceea mereu ni se impune aceeaşi întrebare : care e cel mai bun scop? Aprecierea aceasta e variabilă după indivizi, căci pentru unii e *fericirea*, pentru alţii *averea, virtutea* etc. Dacă însă valorile etice ar fi aşa de variate, acţiunile n-ar mai fi unitare şi atunci am avea un adevărat haos moral. De aceea ni se impune găsirea unei valori etice, care să fie general valabilă, recunoscută de toţi. Problema valorilor etice, pentru a dobândi o lumină ştiinţifică, pentru a fi clară, implică o sumă de alte probleme. În cercetarea acestei probleme, noi ne propunem a arăta : 1. natura valorii etice, 2. criteriile acestei valori, raporturile ei cu celelalte valori sociale. După acestea vom indica locul acestor valori în consensul valorilor sociale în genere.

Asupra problemei naturii valorii, răspunsurile le putem grupa în patru grupe principale, şi anume : 1. valoarea etică de natură *psihologică*, 2. de natură *logică*, 3. *biologică*; 4. *socială*. Prima teorie, cea psihologică, afirmă că valoarea etică are o bază psihică, e rezultatul constituţiei noastre sufleteşti şi depinde de dânsa. Astfel, H. MEYER consideră valoarea etică drept un produs al voinţei eului, al voinţei de a-şi perfecţiona personalitatea. Prin urmare, valoarea este în dependenţă de această voinţă. De asemenea, WUNDT, constatând că orice acţiune e determinată de motive şi scopuri reale, existente în conştiinţă, califică acţiunile drept morale sau imorale, după aceste scopuri şi motive. Motivele şi scopurile nu sunt altceva decât determinantele interne ale acţiunii. Aceşti doi factori ai acţiunii morale determină valoarea etică, care, pentru a fi completă, trebuie să-i cuprindă neapărat pe amândoi. WUNDT afirmă chiar că motivele nu au o valoare etică dacă nu au şi un scop ; tot aşa, o faptă obiectiv morală nu are nici o valoare dacă nu rezultă din motive morale. În cercetările psihologice mai vechi asupra naturii valorii etice, toată atenţia era îndreptată asupra motivelor

---

1. D. GUSTI, *Sozialwissenschaften, Soziologie, Politik und Ethnik in ihrem einheitlichen Zusammenhang*, 1909.

subiective ale faptelor morale. Prin urmare, în etica veche *valoarea etică* era *subiectivă*, în deosebire de etica nouă care pune problema *valorii obiective*, a normelor morale, a scopului acţiunilor. Valoarea etică e rezultatul unui act subiectiv de voinţă, al unui impuls către valoare. Unii teoreticieni, admiţând natura psihologică a valorii etice, consideră sufletul, eul individual, ca subiect şi obiect absolut al valorii etice, reprezentând astfel o direcţie egoistă şi individualistă în etică. Teoriile psihologice asupra naturii valorii etice sunt de trei feluri, după elementul psihologic afirmat ca fundament al moralului. Deosebim în modul acesta o *teorie intelectualistă, alta afectivă* şi o a treia *voluntaristă*. Teoria intelectualistă a valorii morale deduce valoarea etică din raţionament, din reprezentarea unei idei sau a unei legi. Această teorie a dat naştere logicismului lui KANT ; de aceea ne vom opri mai mult asupra ei, când vom cerceta al doilea curent, a doua direcţie referitoare la natura valorii etice. A doua teorie bazează valoarea pe *sentiment*, afirmând numai mobilul unei acţiuni morale. Morala milei, morala binefacerii, morala pe care NIETZSCHE o numeşte a *sclavilor* sunt numai forme ale acestui mod de a întemeia valoarea etică. De fapt însă valoarea etică este rezultatul unor relaţii dintre anumite obiecte reprezentate şi anumite sentimente legate cu acele reprezentări. Într-adevăr, sentimentul este un element însemnat în acţiunea morală, el însă nu e cel mai de seamă. Acţiunea morală a unui om care întotdeauna face bine pentru că firea sa este uşor emoţionabilă fără a-şi da seama în mod conştient şi cu claritate de fapta sa nu are tot atâta valoare ca acţiunea unui om care îşi propune în mod conştient săvârşirea unei acţiuni, fiind călăuzit numai de dorinţa de a contribui la progresul uman. Sentimentele şi reprezentările morale sunt determinate, în ultima instanţă, de o *dorinţă*, de o tendinţă a sufletului către binele general. Această dorinţă nu e pur individuală, subiectivă, ci ea are un moment obiectiv, întrucât se referă la ceea ce e social-cultural.

Teoria a treia, întrucât afirmă *voinţa* ca element fundamental, care determină valoarea morală, e cea mai justă. *Voluntarismul etic* este cea mai răspândită teorie azi, căci valoarea etică apare ca scop al acţiunii. WUNDT, WINDELBAND, EISLER etc. sunt reprezentanţii acestei teorii a valorii morale.

Nu putem stărui mai mult asupra acestei chestiuni, care, prin ea însăşi e foarte însemnată şi poate fi tratată în mod special. De aceea, vom spune câteva cuvinte şi despre al doilea curent – cel *logicist* – după care valoarea etică e de natură logică. KANT este cel mai de seamă reprezentant al acestei direcţii etice. KANT nu întemeiază valoarea etică pe psihologie, deoarece experienţa nu poate da judecăţi necesare şi universal valabile. De ce n-a dat KANT valorilor etice o bază psihologică? Răspunsul la această problemă îl găsim, gândindu-ne la modul cum concepe KANT experienţa. După KANT, experienţa este ea însăşi un rezultat al conceptelor intelectuale, ea nu poate servi pentru alcătuirea de valori absolute – or, valoarea etică trebuie să fie absolută, fără excepţii, pentru a putea

servi ca normă de acţiune. Acesta este un prim motiv. Al doilea motiv pentru care KANT se ridică în contra psihologismului este faptul că el confundă *valoarea etică psihologică* cu *valoarea hedonică*. El zice, vorbind despre empirismul valorii etice: „Empirismul extirpă până la rădăcină moralitatea în intenţii în care constă valoarea cea mai mare a acţiunilor şi nu numai prin fapte, valoare pe care omenirea *poate* şi *trebuie* să o creeze prin moralitate; el substituie datoriei cu totul altceva, anume un interes empiric, cu care se leagă înclinaţiile, care, sub orice formă s-ar prezenta, dacă sunt ridicate la demnitatea de principiu suprem practic, degradează umanitatea şi, pentru că aceste înclinaţiuni sunt tot atât de favorabile felului de a simţi al fiecăruia, prin cauza lor sunt mult mai vătămătoare decât orice entuziasm fanatic, care nu poate avea ca rezultat niciodată o stare durabilă la un mare număr de persoane[1]. KANT pune ca o condiţie constitutivă a valorii etice *necesitatea obiectivă*. El vede în om, pe lângă voinţa sensibilă, care îl îndeamnă să-şi satisfacă trebuinţele dictate de sensibilitate, şi o voinţă suprasensibilă, determinată numai de principii raţionale, fără a se referi la obiectele posibile ale dorinţei. Valoarea morală nu e aceea care e determinată de un principiu empiric sau de un sentiment oarecare empiric, ci ea e determinată de un principiu *raţional a priori*. Valoarea morală este determinată de ideea datoriei. Valoarea etică este, în ultima instanţă, un *imperativ*, căruia trebuie să ne supunem cu toţii. Acest imperativ este rezultat din principii apriorice, din raţiune, nu are nimic psihologic în sine, are o nuanţă oarecum logică, raţională. Şi totuşi chiar KANT, care vrea să excludă orice element psihologic în întemeierea valorii etice, este silit să recunoască *sentimentul respectului către legea morală* ca singurul mobil care determină voinţa morală. Acest sentiment umileşte înclinaţiile personale şi ne îndeamnă să ne supunem legii morale, el nu se referă nici la plăcere, nici la durere, totuşi produce interesul moral, independent de simţuri. Sentimentul de respect pentru legea morală este, după KANT, singurul sentiment cunoscut apriori. Dar KANT greşeşte afirmând aceasta, deoarece şi acest sentiment este cunoscut prin experienţă internă, psihică. KANT întemeiază filosofia valorii etice, pornind de la analiza conştiinţei morale, de la opoziţia dintre înclinaţiile sensibilităţii şi datoria impusă de imperativul categoric. Săvârşind acţiunea conform legii morale, omul dobândeşte demnitate, devine membrul unei lumi inteligibile. KANT a urmărit numai întemeierea logică şi fără contradicţii a valorii etice, venind în flagrantă contradicţie cu experienţa, căci el admite o dublă voinţă: 1. o voinţă suprasensibilă, care concordă cu natura supraempirică a oamenilor, 2. o voinţă empirică, ce derivă din natura empirică, sensibilă a oamenilor. Prin aceasta a contrazis KANT experienţa psihologică, care ne arată că o voinţă liberă de orice sentiment şi reprezentare nu există.

---

1. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, II, Auflage, herausgegeben von R. Vorländer, Leipzig, 1906, p. 92.

Logismul lui KANT este un *formalism* care face abstracţie de orice consideraţie teleologică, ţinând seama numai de concordanţa faptelor cu imperativul categoric. Etica lui KANT este însă şi *rigoristă*, întrucât respinge orice plăcere externă a vieţii, predicând constrângerea, datoria pentru crearea valorii morale. Rigorismul kantian îl numeşte PAULSEN negativism, deoarece „a lucra moral înseamnă a face ceea ce nu faci bucuros". Ceea ce rămâne însă din modul de întemeiere a valorii etice, după KANT, este afirmarea rezultatului obiectiv al acţiunilor. PAULSEN zice : „astfel spunem cu KANT : valoarea şi importanţa unei vieţi se bazează pe ceea ce face omul bun, nu pe ceea ce suferă el ca bun sau rău" [1].

KANT a vrut să găsească o valoare etică general valabilă, trecând peste orice considerare a realităţii psihologice. WUNDT găseşte însă că principiul moral stabilit de KANT nu este aprioric, deşi are formă apriorică, deoarece noţiunile ce sunt cuprinse în acest principiu sunt luate din experienţă. În principiul formal kantian „lucrează astfel ca maxima voinţei tale să poată fi principiul unei legi generale" sunt cuprinse trei noţiuni : 1. *maxima* (credinţa subiectivă, ce determină voinţa) ; 2. *principiul* (exemplul obiectiv, după care trebuie să se conducă voinţa) ; şi 3. *legea* (principiul întovărăşit de constrângere).

WUNDT susţine că raportul individului cu semenii săi, cuprins în raportul dintre maximă şi principiu, e luat din experienţă, nu e ceva aprioric, deoarece e vorba de indivizi existenţi în experienţă. De asemenea, în noţiunea de lege, constrângerea implică ordinea juridică, care nu e de natură apriorică. De aceea, conchide WUNDT, „formularea legii morale se bazează pe concepte, care în realitate sunt luate, prin abstracţie, din experienţă, care se dau însă drept pur formale, deci drept concepte apriorice prin ajutorul formei abstracte, pe care au luat-o" [2]. Alţi filosofi, imitând pe KANT, au vrut să deducă valoarea etică în mod direct dintr-o valoare intelectuală logică, negând orice caracter şi orice fundament psihologic pentru acest fel de valori. Astfel este F. SOMLÓ, care afirmă că valoarea etică nu poate fi întemeiată pe voinţă, deoarece în cazul acesta s-ar naşte o adevărată contradicţie logică. Dacă valoarea etică s-ar baza pe voinţă, cum s-ar putea vorbi de voinţă etică sau neetică ? „O voinţă nedreaptă ar fi, după această părere, o voinţă nevoită, şi una etică, o voinţă voită. Prima ar fi o contradicţie *in adjecto*, cam ca o murdărie curată sau un *bun rău*, iar cea de a doua o tautologie ca bunul bun" [3]. Prin urmare, conchide SOMLÓ, sau nu există valoare etică, sau ea e în afară de dorinţă şi voinţă. După SOMLÓ, valoarea etică e deosebită de voinţă, căci voinţa nu presupune valoarea, iar valoarea e un act de conştiinţă deosebit de voinţă. SOMLÓ consideră valoarea etică drept o treaptă din scara valorilor intelectuale, ca supusă valorii de adevăr.

---

1. FR. PAULSEN, *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre,* Klassiker, p. 326.
2. W. WUNDT, *Kleine Schriften*, Bd. I, Leipzig, 1910, p. 211.
3. F. SOMLÓ, *Das Wertproblem,* „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", April 1912, p. 140.

KANT, precum şi filosofii ceilalţi, care accentuează natura raţionalistă-logică a valorii etice, au ajuns la concluzii neadevărate, din cauză că nu au dat destulă atenţie fenomenului psihic al valorii. De îndată ce valoarea etică se referă la acţiune, voind să fie o normă pentru reglementarea acţiunilor, se impune de la sine introducerea temeiurilor psihologice în alcătuirea valorii etice.

Ca o reacţie oarecum în contra raţionalismului şi logicismului eticii se ridică un alt curent, care cade tocmai în extrema cealaltă, în cel mai critic empirism, *curentul biologist în etică.* Acest curent consideră viaţa ca suma tuturor valorilor morale, ca cea mai mare valoare, şi tot ceea ce tinde la conservarea ei are valoare. Această etică identifică legile morale cu cele ale naturii, deosebindu-se numai prin aceea că admite un plus de teleologism. Reprezentant al acestei morale este în primul rând SPENCER [1], care consideră drept valoare etică tot ceea ce contribuie la *maximum de viaţă.* De altminteri, în etica lui SPENCER, principiul maximului vieţii este subordonat aceluia al *maximului plăcerii.* SPENCER a încercat să deducă valoarea morală din legile naturii, considerând legea naturală ca un ideal. Valoarea etică cea mai înaltă este aceea care dă posibilitatea celor mai multe şi mai variabile adaptări de mijloace către scopuri, deci care asigură conservarea vieţii. Prin urmare, valoarea etică are ca principiu ultim viaţa. SPENCER însă priveşte etica dintr-un punct de vedere evoluţionist, căci el crede că se va ajunge prin evoluţie la realizarea unei valori etice ideale, a omului ideal într-o stare socială ideală. Această valoare ideală morală se va realiza cu necesitate. Dacă valoarea etică ideală este inerentă mecanismului evoluţiei, atunci evoluţionismul lui SPENCER dobândeşte un caracter metafizic. În această privinţă MALAPERT zice cu dreptate: „în fondul acestui evoluţionism spencerian pare că se găseşte câteodată un hegelianism latent: viaţa universului este o creaţiune latentă a idealului" [2]. De aceea deci în morala spenceriană valoarea apare, pe de o parte, ca subordonata vieţii, iar pe de alta, ca o idee metafizică.

Tot ca reprezentant al eticii biologice este considerat şi NIETZSCHE. NIETZSCHE susţine şi el tema că e moral tot ceea ce ajută viaţa. El combate evidenţa valorii morale, afirmând că ea poate fi derivată din valorile biologice. Viaţa este, după dânsul, voinţa de putere, al cărui ideal este *supraomul.* De aici rezultă, spun unii esteticieni, că NIETZSCHE reprezintă cel mai unilateral *individualism* şi *egoism al forţei.* Ceea ce numeşte el *morala aristocraţilor (Herrenmoral)*, în deosebire de morala comună, *morala sclavilor (Sklavenmoral)* nu este altceva decât un imoralism, zic unii eticieni. Şi totuşi, NIETZSCHE găseşte apărători printre filosofii contemporani. Astfel, RIEHL, într-un admirabil studiu [3], afirmă că NIETZSCHE reprezintă o morală superioară, morala culturii, deoarece

1. H. SPENCER, *Les bases de la morale évolutionniste.*
2. P. MALAPERT, *Leçons de Philosophie*, tome II, Paris, 1908, p. 112.
3. A. RIEHL, *Friedrich Nietzsche, Der Künstler und der Denker*, V, Auflage, Stuttgart, Fromanns Klassiker.

predominarea omului cultural, care are răspunderea cea mai mare pentru viitorul umanităţii, pentru cultura ei. Asupra acestei interpretări a lui RIEHL, precum şi asupra lui NIETZSCHE, ne vom opri mai mult când vom studia valorile culturale.

Tot o direcţie empirică reprezintă şi PAULSEN în etică. El se ridică în contra logicismului kantian, afirmând că oamenii au deosebit binele de rău înainte chiar de naşterea moralei. Omul deosebeşte ce e bine şi ce e rău în baza unei conştiinţe interne, fără a se călăuzi de legi apriorice, raţionale. Legile etice sunt, după PAULSEN, legi naturale, a căror nerespectare aduce după sine răul. PAULSEN zice: „Nu avem deci a face aici cu imperativele fără bază ale raţiunii practice, nici cu poruncile arbitrare ale unui legiuitor pământesc sau supraterestru, ci cu legile naturale ale fiinţei omeneşti, în care se exprimă raportul normal condiţionat al dezvoltării vieţii sănătoase cu obiectele diferite ale vieţii, întrucât depind de voinţă" [1]. Etica deci scoate reguli din viaţă şi pentru viaţă. Ea nu poate stabili valori universal valabile, căci alta este valoarea morală stabilită de *negru*, alta de *chinez* etc., după cum altul este şi felul lor de trai. Tot aşa, LÉVY-BRUHL, afirmând metoda comparativă-empirică în studiul realităţii morale, afirmă că etica e o *ştiinţă a obiceiurilor de fapt*. Morala, ca o funcţiune a societăţii, variază odată cu societatea, de aceea există mai multe tipuri morale. Realitatea morală, care e obiectul eticii, afirmă LÉVY-BRUHL, este condiţionată de ansamblul condiţiilor în care se găseşte o societate. Pentru acest motiv etica trebuie să cerceteze care sunt *elementele constante ale tuturor moralelor omeneşti* [2]. Prin urmare, LÉVY-BRUHL are şi el o concepţie empiristă, recunoscând diversitatea valorilor etice după societăţi. El nu poate trece cu vederea însă elementele comune şi constante tuturor moralelor sociale. Poate fi vorba deci de o valoare morală generală, căci esenţa vieţii şi caracterele fundamentale ale ei sunt asemănătoare cam pretutindeni.

PAULSEN desigur că are dreptate afirmând necesitatea experienţei, a vieţii ca izvor al valorii morale; nu poate fi însă admisă morala biologică, care face din viaţă un scop, o valoare morală. Biologismul distruge adevăratul sens al valorii morale – de aceea noi vom arăta că valoarea morală îşi are izvoarele în experienţă, în viaţa psihică, dar că nu se reduce la viaţă în sens biologic. În afară de aceste trei curente menţionate până acum, există şi o altă teorie, care vrea să dea valorii etice un alt temei. E adevărat că timpurile moderne se îndepărtează din ce în ce mai mult de consideraţiile metafizice în alcătuirea valorilor etice. Astăzi nu se mai vorbeşte despre o *etică teleologică* şi tot aşa rar se mai aude câte un glas răzleţ, care cearcă să reîntroneze metafizica etică. Curentul cel mai accentuat însă, care dobândeşte cei mai mulţi partizani, este *curentul social-etic*. Astăzi se caută a se da eticii un fundament social. Etica

1. FR. PAULSEN, *System der Ethik*, Bd. I, p. 9.
2. LÉVY-BRUHL, *La morale et la sciene des mœurs*, ed. III, Paris, 1907, p. 208.

individuală se subordonează eticii sociale, tinzând să se armonizeze în totul cu aceasta. Etica este concepută acum ca știința normelor de realizare a unei stări sociale-culturale de valoare, ca o știință absolut indispensabilă sociologiei și politicii. Etica vrea să influențeze voința oamenilor, stabilind valorile ce trebuie realizate, iar politica arată căile pe care voința devine fapt. Politica este, cum zice DIETZEL, o servitoare a eticii, căci ea aplică normele stabilite de etică. Etica și politica studiază realitatea socială în formă de denumire, de emoție, pe când sociologia are drept obiect realitatea socială devenită cristalizată. Etica și politica sunt normative, sociologia explicativă. Etica modernă este în general *universalistă*, adică afirmă ca fundament al conștiinței morale tendința către ceea ce e general omenesc, către social. Individul și societatea se presupun reciproc, de aceea voința morală trebuie să cuprindă și individualismul și altruismul în sine. Etica socială se bazează pe concordanța indivizilor prin voința morală, adică prin tendința către scopul comun. Prin această convingere, fiecare social caută să lucreze pentru fericirea tuturor. Această etică socială-universalistă e bazată pe doi factori: 1. un factor teoretic; 2. un factor practic. Factorul teoretic este trebuința de unitate, de înțelegere a indivizilor în societate, iar cel practic constă în nevoia de a lucra împreună, de a se bucura în comun de roadele muncii lor. Etica este deci o știință socială-culturală, normativă. Sunt unii însă care tăgăduiesc eticii rolul ei normativ. Astfel e O. RITSCHL, care afirmă că o știință ca atare nu poate avea scopuri practice, de aceea „etica sau e știință și atunci ca atare nu are scopuri practice, ci numai teoretice – sau are în realitate și scopuri practice și atunci încetează, în aceeași măsură, de a fi o știință"[1]. După RITSCHL, etica are să se ocupe numai cu formele, nu cu conținuturile vieții morale, iar aceste forme sunt rezultatul unei abstracțiuni de tot ceea ce este individual în viața morală.

Etica socială nu o exclude însă, ci o presupune pe cea psihologică, căci ține seamă de motivele și scopurile acțiunilor umane. În afară de aceste patru moduri mai însemnate de a întemeia valoarea etică, mai sunt încă o mulțime de încercări, cum este *estetismul* lui RUSKIN, care confundă bunul cu frumosul, *intelectualismul* lui RASIUS, *heterofilismul* reprezentat de TOLSTOI, care e un altruism bazat pe libertate și iubire etc. Unii gânditori au considerat valoarea morală drept cea mai complexă și au introdus într-însa momente heterogene. PLATON este model în această privință. După PLATON, în conceptul valorii morale intră și acela al frumosului și adevărului. LAAS zice, vorbind despre valoarea morală la PLATON, „frumosul este considerat direct, expres și de sine stătător, pe lângă *adevăr* și *simetrie*, ca un conținut parțial al binelui"[2]. În modul acesta,

1. O. RITSCHL, *Wissenschaftliche Ethik und moralische Gesetzgebund*, Tübingen und Leipzig, 1903.
2. E. LAAS, *Idealismus und Positivismus*, II-ter Teil, Berlin, 1882, p. 43.

după Platon, în valoare etică avem un *element logic* (adevărul), unul *matematic* (simetria) şi altul *estetic*. După noi, natura valorii morale este socială şi originea ei de asemenea.

După ce am trecut în revistă cele mai însemnate încercări asupra naturii valorii etice, trebuie să vedem care este criteriul valorii morale.

Criteriul după care judecăm o faptă drept morală sau imorală este conformitatea cu o poruncă, cu o lege, care permite sau opreşte săvârşirea unei acţiuni. Acţiunile indivizilor însă pot diferi, după mobilele şi motivele lor proprii, de aceea se impune găsirea unei forme fundamentale a unei valori. Prin valoare morală putem înţelege patru lucruri diferite: 1. stabilirea deosebirii dintre bine şi rău sau, cu alte cuvinte, găsirea unui principiu care să determine *conţinutul moral al* acţiunilor ; 2. baza cunoştinţei noastre despre legea morală, în acest sens, valoarea morală arată *izvoarele cunoştinţei* despre legea morală ; 3. al treilea sens, – deosebit de Windelband –, este *sancţiunea legii morale*, căci dacă legea e o poruncă pentru diferitele mişcări ale voinţei noastre, ne întrebăm atunci cu ce drept se impune această poruncă ; 4. valoarea morală e considerată ca *motiv al acţiunii*.

Valoarea morală, în sensul de normă, de motiv al acţiunii, poate fi impusă de o autoritate externă, de Dumnezeu, de Stat, cum admitea etica veche, sau poate fi dată de om sie însuşi ; de aceea valoarea morală poate fi *heteronomă*, când este impusă, şi *autonomă*, când individul îşi dă sieşi legi. Trecerea de la morala heteronomă la cea autonomă o face Socrate, care pune ca temei al valorii etice *cunoştinţa de sine însuşi* a omului în general, ca speţă ; de aceea Socrate a fost adevăratul întemeietor al moralei autonome, căci o etică e autonomă atunci când „întemeiază normele sale pe natura general-valabilă a omului, nu pe voinţa întâmplătoare a unui subiect individual", cum zice Wundt [1]. Asupra criteriului valorii morale s-au făcut numeroase discuţii şi s-au dat răspunsuri foarte variate. Unii au considerat *plăcerea* drept criteriu al valorii morale – *eudemonismul* ; alţii *utilul – utilitarismul* ; alţii *perfecţiunea – perfecţionismul*. Aceste trei răspunsuri, date problemei criteriului moral, au considerat ca valoare mai mult ceva de natură afectivă – au dedus valoarea morală în dependenţă de voinţă şi de inteligenţă. Astfel, unii filosofi au afirmat *datoria* ca valoare morală, alţii *cultura* şi *personalitatea*. Aceste teorii asupra criteriului valorii morale le vom analiza foarte pe scurt, pentru ca pe urmă să arătăm care e adevăratul principiu.

Prima teorie a admis ca scop al vieţii şi drept criteriu al valorii morale *plăcerea* – de aceea s-a numit *eudemonism*. Eudemonismul a predominat mai mult în filosofia veche şi a îmbrăcat mai multe forme, după conţinuturile în care şi-a căutat fiecare individ plăcerea. Astfel, în forma sa cea mai naivă, eude-

1. W. Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, p. 431.

monismul are forma zisă *hedonism*, deoarece plăcerea se reduce numai la plăcere corporală. ARISTIPOS a fost în vechime şeful acestei şcoli. Mai târziu, se îmbină momentul plăcerii sensibile cu acela al plăcerii intelectuale – deci o formă nouă de eudemonism, reprezentată de EPICUR. În secolul al XVIII-lea apare un *epicureism estetic* reprezentat de SHAFTESBURY, pentru care idealul moral era plăcerea rezultată din dezvoltarea artistică a individualităţii. În sfârşit, se mai poate vorbi şi de o altă formă de eudemonism, anume de un *eudemonism transcendent*, care dispreţuieşte plăcerile, dar admite fericirea unei vieţi eterne într-o lume nouă a sufletelor.

Eudemonismul însă, cu toate formele sale, nu dă un criteriu valabil valorii morale. El consideră plăcerea ca un motiv al voinţei, dar de fapt plăcerea e numai un rezultat al voinţei mulţumite, nu e nici motivul şi nici obiectul ei. Morala eudemonistă stabileşte grade cantitative de plăcere – pe când la valoarea morală nu poate fi vorba decât de nuanţe calitative. Pe lângă acestea, eudemonismul duce la *egoism*, deoarece, dacă plăcerea e valoarea supremă morală, fiecare va căuta plăceri pentru sine, pentru eul său. Plăcere şi neplăcere pot fi numai semne, care arată mulţumirea său nemulţumirea voinţei în tendinţa sa către un scop – ele însă nu pot fi în niciun caz scopuri ale voinţei.

Eudemonismul dobândeşte o formă nouă atunci când consideră ca valoare morală *utilitatea* sau cel mai mare quantum de plăcere şi folosinţă pentru cel mai mare număr de semeni. În această formă, eudemonismul devine *utilitarism*. Această teorie stabileşte ca valoare etică supremă *fericirea socială*. O acţiune are valoare morală atunci când ajută la creşterea sumei de plăceri pe care o are cineva – de aceea sunt chiar plăceri care trebuie evitate, deoarece ele nu măresc suma plăcerilor, ci pe aceea a durerilor. Utilitarismul a găsit reprezentanţi de seamă în HOBBES, D'HOLBACH, BENTHAM etc. BENTHAM este reprezentantul cel mai autorizat. El a întemeiat *aritmetica morală*, afirmând că valoarea unei fapte nu poate fi determinată decât după ce se va fi calculat suma plăcerilor şi durerilor pe care le provoacă. Pentru a face acest calcul trebuie să avem în vedere însuşirile pe care trebuie să le aibă plăcerile. Aceste însuşiri sunt, după BENTHAM, următoarele: 1. *intensitatea*; 2. *durata*; 3. *siguranţa*; 4. *fecunditatea* – adică posibilitatea de a produce alte plăceri sau neplăceri; 5. *sfera* – adică cercul asupra căruia se întinde o plăcere, câţi oameni vor simţi plăcerea sau neplăcerea; 6. *proximitatea* – apropierea sau depărtarea în viitor a plăcerii; 7. *puritatea* – gradul în care o plăcere conţine sau nu elemente afective contrare. Cântărind toate aceste criterii se face un fel de bilanţ moral, care determină valoarea pozitivă sau negativă a unei acţiuni[1].

JOHN STUART MILL[2] accentuează deosebirea calitativă dintre plăceri, în deosebire de BENTHAM, care nu luase în seamă decât cantitatea plăcerilor.

---

1. BENTHAM, *Traité de legislation*.
2. J.S. MILL, *L'utilitarisme*, p. 16.

După MILL, valoarea morală e determinată tot de plăcere, şi anume de plăcerea dată de întrebuinţarea facultăţilor celor mai înalte.

Atât BENTHAM, cât şi J. STUART MILL sunt reprezentanţii unor teorii, care nu se pot susţine. Mai întâi nu iau în seamă diferenţele calitative dintre plăceri şi caută să aplice calculul matematic la fenomenele psihice. El nu ţine seamă de greutăţile ce se ivesc chiar de la prima vedere. Cum vom calcula noi o plăcere cu intensitate mare, durată mică, sferă mică, fecunditate mare etc., faţă de o altă plăcere cu însuşiri contrare? Apoi toate aceste însuşiri depind de sensibilitatea individuală, de dispoziţiile diferite ale fiecăruia. Atât BENTHAM, cât şi JOHN STUART MILL păcătuiesc prin faptul că admit ca singur mobil al acţiunii morale plăcerea.

Valorile morale eudemonice şi utilitare sunt de două feluri, după subiectul acelor valori. Dacă subiectul valorii este propriul nostru *eu*, atunci se naşte egoismul moral, dacă însă acest subiect e un alt *eu*, un *alter*, atunci avem *altruismul*. Unii filosofi au redus valoarea morală la egoism, reprezentând direcţia numită *panegoism*. Astfel e MAX STIRNER, care afirmă că omul nu poate avea decât sentimentele sale proprii şi numai un scop propriu, pe sine însuşi, deci cu necesitate omul este egoist. După acest filosof etica nu are rost, dacă valoarea morală e altceva decât egoismul. După TH. ZIEHEN, valoarea morală este egocentrică. El ia exemplu *mila* – un sentiment moral – şi caută să dovedească susţinerea sa. La vederea unui semen nenorocit noi simţim milă pentru că ne reamintim de răni dureroase proprii. Tot aşa, fericirea unui semen ne bucură nu pentru că am fi cu totul dezinteresaţi şi în afară de cauză, ci pentru că ne aminteşte de propria noastră fericire[1]. Opus egoismului este altruismul, pentru care bucuria sau utilitatea unei fapte care priveşte pe altcineva are valoare morală. Reprezentant de seamă al altruismului e A. COMTE. De asemenea, SCHUPPE poate fi considerat ca un teoretician al altruismului. După SCHUPPE, personalitatea psihică individuală este numai o concretizare a eului *universal*, care este *eul propriu-zis*. El identifică moralitatea cu uitarea eului individual spaţial.

G.V. GIZYCKI este de asemenea un altruist, întrucât consideră ca valoare supremă, valoarea morală, *binele general*. Scara valorilor trebuie aşa fel alcătuită, zice GIZYCKI, încât în vârful ei să avem binele general[2]. Am putea enumera o mulţime de reprezentanţi ai egoismului şi ai altruismului, nu însă aceasta este intenţia noastră. Este interesant să spunem în câteva cuvinte cum înţelege LIPPS egoismul şi altruismul, căci el este reprezentantul teoriei dualităţii *egoism-altruism*. După LIPPS, nu tot ceea ce se referă la propria noastră personalitate este egoism. Numai atunci când voinţa noastră e îndreptată asupra unui lucru

1. TH. ZIEHEN, *Leitfaden der physiologischen Psychologie*.
2. G.V. GIZYCKI, *Moralische Beurteilung*, „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie”, Leipzig, 1885.

care are valoare în afară de personalitate, asupra unei valori materiale, atunci acţiunea este egoistă. De aceea LIPPS zice: „Sentimentul valorii egoiste este material sau un sentiment al valorii materiale (*Sachwertgefühl*). Scopurile egoiste sunt materiale; motivele egoiste constau în ideea realizării unui ceva extra-personal sau material" [1]. Prin urmare, acţiunea îndreptată către dobândirea de bunuri materiale este *egoistă*. Altruismul este realizarea de bunuri materiale, dar nu pentru mulţumirea noastră, ci pentru mulţumirea altora. LIPPS explică altruismul prin *empatie (Einfühlung)* în modul următor: nu pot exista motive altruiste de acţiune decât dacă presupunem şi alţi oameni în afară de noi. În afară de noi sunt corpuri, care se mişcă, produc sunete. Omul însă nu e numai un corp ce se mişcă şi produce sunete, ci e o *personalitate*, care *simte, vrea, speră* etc. Or, aceste fenomene se sustrag observării şi percepţiei noastre; totuşi noi putem avea o imagine despre o personalitate străină prin analogie cu propria noastră personalitate. Noi transpunem viaţa noastră într-o personalitate străină, eu mă trăiesc pe mine însumi într-o altă personalitate. Aceasta e *simpatia*, prin care înţelegem „retrăirea nemijlocită a mea însumi într-un altul" [2].

Altruismul are deci în sufletul omenesc rădăcini tot atât de adânci ca şi egoismul. Se poate pune totuşi problema: dacă altruismul e tot aşa de sine stătător ca şi egoismul, de ce pare a fi mai puţin originar ca egoismul? Se poate răspunde la aceasta afirmându-se că motivele egoiste au o intensitate mai mare. Intensitatea motivelor altruiste depinde de energia sentimentelor propriei noastre personalităţi. Pe lângă acestea, altruismul depinde şi de raporturile dintre individ şi umanitate, deoarece altruismul e cu atât mai puternic cu cât aceste raporturi sunt mai numeroase şi mai strânse.

Clasificarea acţiunilor în două grupe: *egoiste* şi *altruiste*, este foarte arbitrară şi aceasta pentru motivul că o acţiune poate fi considerată egoistă dintr-un punct de vedere şi altruistă din altul. Foarte adesea apoi se confundă *conservarea personală* cu egoismul. Despre egoism, în adevăratul sens al cuvântului, nu se poate vorbi decât atunci când e conflict între binele nostru şi al altuia, când un individ, în mod conştient, pune mai presus o mică plăcere sau durere a sa decât o plăcere sau durere a altuia. Pentru a caracteriza o acţiune drept altruistă-morală sau egoistă-morală trebuie să avem în vedere atât motivele, cât şi scopurile ei, deci ambii factori ai faptelor morale. Deosebirea făcută între egoism şi altruism s-a bazat până acum numai pe factorul subiectiv, numai pe intenţie, pe motiv, neglijând cu totul scopul – dar se poate ca o acţiune să pară egoistă din punct de vedere al intenţiei şi altruistă din punct de vedere al scopului şi invers. Problema motivării acţiunii morale trebuie să stabilească motivele tipice ale voinţei, care sunt un rezultat al vieţii în comun, al vieţii sociale, cum zice

1. TH. LIPPS, *Die ethischen Grundfragen*, Hamburg und Leipzig, 1889, p. 10.
2. TH. LIPPS, *op. cit.*, p. 16.

D. GUSTI[1]. Acţiunile individuale trebuie întotdeauna considerate în raport cu viaţa socială, cu comunitatea căreia îi aparţine individul – şi numai când aceste acţiuni sunt contrare societăţii după motivele şi scopurile lor, ele sunt egoiste.

În afară de teoriile expuse – în scurt – până acum, asupra valorii morale, mai trebuie să menţionăm şi o altă teorie, cu o nuanţă bine distinctă metafizică, anume *teoria perfecţionismului*. Această teorie consideră drept criteriu suprem al valorii etice *perfecţiunea*, fără a lămuri însă conceptul perfecţiunii, fără a determina când e omul perfect. De ordinar, prin perfecţiune se înţelege însuşirea unei fiinţe sau a unui obiect de a realiza în totul şi bine scopul căruia serveşte. Dar problema care ni se pune aici este următoarea : în ce constă perfecţiunea umană ? Când ajunge omul perfect ? Prin urmare, acest criteriu nu e destul de explicit şi nu are puterea de a determina valoarea morală supremă. WINDELBAND încearcă să determine mai de aproape ce trebuie să se înţeleagă prin perfecţiune, afirmând că prin perfecţiune trebuie să se înţeleagă dezvoltarea completă a dispoziţiilor date de natură[2]. Prin aceasta nu a făcut însă WINDELBAND deosebirea între perfecţiunea morală şi perfecţiunea evolutivă, naturală, căci între dispoziţiile naturale sunt unele rele – or, perfecţiunea morală nu le cuprinde şi pe acestea. Şi apoi, această teorie a perfecţionismului e formalistă, deoarece ea stabileşte numai conceptul formal al realizării unor dispoziţii, fără a determina, din punct de vedere al conţinutului, aceste dispoziţii. Teoria perfecţionismului e formalistă, deşi are pretenţiunea de a determina şi conţinutul valorii etice.

În sfârşit, o ultimă teorie, la care ne vom opri mai mult, e teoria kantiană, care cearcă să stabilească un criteriu universal valabil al valorii morale. KANT pleacă de la două premise fundamentale, şi anume : 1. la baza acţiunii morale stă convingerea morală ; 2. conţinutul legii morale a valorii nu trebuie şi nu poate fi determinat. Etica lui KANT pune ca valoare morală supremă *personalitatea* – de aceea KANT e reprezentantul *eticii personalităţii*. După KANT, valoarea morală este raţională, e apriorică, neavând nimic experimental în sine. Nimic nu e rău sau bun decât după scopul căruia serveşte. Scopul e pus de voinţă, deci binele şi răul îşi au izvorul în voinţă. Etica lui KANT are astfel un caracter voluntarist. Voinţa însă nu e determinată de instincte morale, ci de raţiune, de aceea voinţa devine raţiune practică. O acţiune va avea valoare morală atunci când va fi taxată bună sau rea ; această calificare bun-rău se va face întotdeauna după mobilul acţiunii, după principiul care a prezidat săvârşirea acţiunii. Principiile care determină voinţa sunt de două feluri, şi anume : *maxime* când sunt subiective, adică au valoare numai prin voinţa subiectului, şi *legi* când sunt obiective, valabile pentru orice subiect şi se impun. Voinţa umană poate fi

1. D. GUSTI, *Egoismus und Altruismus. Zur soziologischen Motivation des praktischen Wollens*, cap. „Zur Motivation des praktischen Wollens", 1905.
2. W. WINDELBAND, *Einleitung in die Philosophie. Ethische Probleme.*

determinată de mobile diferite, nu însă orice voinţă e morală, ci numai aceea care e determinată de reprezentarea legii, nu de vreo înclinaţie sensibilă.

Prin urmare, legea morală impune omului acţiunea, ea porunceşte, de acea legea voinţei e un *imperativ.* Imperativele pot fi *ipotetice* atunci când sunt condiţionate de un scop şi *categorice* când sunt ele însele un scop în sine. *Imperativul categoric* e apodictic ; el exclude orice conţinut material al voinţei, considerând numai voinţa în sine, voinţa ca voinţă. Dar şi imperativul categoric are un scop la bază, un *scop absolut, în sine*, un scop impus de raţiune. Scopul absolut al imperativului categoric este *demnitatea persoanei*. Din acest scop derivă forma legii morale : lucrează aşa ca să reprezinţi umanitatea atât în persoana ta, cât şi în a altuia, ca scop nu numai ca mijloc. Prin urmare, valoarea morală supremă este *personalitatea*. Legea morală este autonomă, afirmă KANT, deoarece ea rezultă din interiorul nostru, din raţiunea aplicată acţiunii, din voinţă. Voinţa este *autonomă*, deoarece numai ea poate urma legea, pentru că este lege, sau, cum observă KUNO FISCHER, „nu legea face voinţa, ci voinţa face legea"[1]. Voinţa îşi poate da legi sieşi deoarece e liberă. Libertatea însă nu trebuie luată în sens *psihologic*, ci în sensul *transcendental*. Libertatea nu există în lumea sensibilă, deoarece fenomenele lumii sensibile sunt în spaţiu şi în timp, deci ele sunt supuse cauzalităţii. Libertatea aparţine numai lumii inteligibile, *numenului*. Omul e şi fenomen, şi numen : e *fenomen* ca obiect al experienţei şi *numen* întrucât se gândeşte pe el însuşi ca ceva deosebit de fenomene. Ca fenomen, omul este supus cauzalităţii empirice, acţiunile sale fiind condiţionate, nelibere ; ca *numen*, este independent de timp, deci liber. Prin urmare, morala lui KANT e o morală a adevărului şi a demnităţii proprii, o morală care afirmă *datoria* ca motor al oricărei acţiuni. Viaţa reală a oamenilor nu este altceva decât tendinţa voinţei morale de a se realiza în lumea sensibilă. Această tendinţă însă este infinită, marginile ei nu pot fi conturate şi aceasta nu pentru că nu ar mai avea nici un sens legea morală de vreme ce ar putea fi complet îndeplinită. De aceea, idealurile vieţii, ca şi acelea ale cunoştinţei, nu pot fi îndeplinite niciodată în întregime ; ele sunt numai nişte puncte călăuzitoare după care măsurăm valoarea realităţii empirice. WINDELBAND zice : „ideile nu sunt principii constitutive ale cunoştinţei, lor nu le poate corespunde nici un obiect al experienţei, dar ele sunt principii regulative pentru aprecierea noastră asupra lucrurilor"[2]. Prin urmare, valoarea morală este, după KANT, un regulativ, care nu trebuie să explice acţiunea omenească, ci să ajute la realizarea ei. Ideea de personalitate este fundamentul eticii kantiane.

Dar ce înţelege KANT prin personalitate ? El consideră personalitatea ca o fiinţă cu raţiune şi autonomă, deci atribuie personalităţii două caractere fun-

---

1. K. FISCHER, *Vernunftkritik und Sittenlehre*.
2. W. WINDELBAND, *Immanuel Kant und seine Weltanschauung*, Heidelberg, 1904, pp. 21-22.

damentale: *autonomia* și *libertatea*. Personalitatea e dincolo de experiență, ea este idealul omenirii, neturburat de vreun interes sensibil; ea e *numenul*, subiectul legii morale. Dar această personalitate are un dublu rol, căci ea dă legea, căreia i se supune dânsa, deci este și subiect și obiect în același timp. Subiectul legii morale e personalitatea, care devine scop final, scop absolut al ei. Vorbind despre personalitate, Greiner zice: „Personalitatea ca subiect al legii morale, ca ființă autonomă, posedă o demnitate, o valoare absolută, care o ridică peste tot ceea ce e sensibil și o pune dincolo de orice valoare a dorinței"[1]. Personalitatea este însă o idee, care nu are o intuiție corespunzătoare ei în filosofia kantiană. Kant, de fapt, deosebește două feluri de personalitate: 1. o *personalitate empirică*, 2. o *personalitate transcendentală*. Personalitatea empirică are drept sâmbure esențial inteligența ca facultate a sintezei unei diversități. Conștiința și personalitatea empirică presupun însă apercepția pură, care face posibilă orice cunoștință – deci personalitatea empirică are drept bază pe cea transcendentală. Personalitatea morală e liberă pentru că ea se supune unor legi pe care și le dă ea însăși. Acum însă se pune problema: personalitatea morală este ea empirică sau transcendentală? Kant, deși nu s-a pronunțat în mod destul de clar asupra acestei probleme, totuși a afirmat o legătură între aceste două personalități. Greiner crede că, pentru Kant, personalitatea morală presupune pe cea empirică, deoarece legea morală, pentru a fi activă, aplicabilă, are nevoie de experiență, de activitatea sintetică a inteligenței. El zice: „Personalitatea empirică este nu numai *conditio sine qua non* a celei morale, ci și un mijloc pentru realizarea ei"[2]. Într-adevăr, este și această idee în filosofia kantiană, dar nu trebuie să uităm că, pentru Kant, personalitatea empirică există numai întru cât se referă la cea transcendentală, absolută, perfectă, care este numai o *idee*. De aceea se ridică amenințătoare întrebarea: putem noi formula un ideal etic, o valoare absolută morală, care să nu aibă nici o legătură cu viața sufletului nostru, cu aspirațiunile grupului social căruia aparținem? Poate oare o simplă formulă goală și moartă să însuflețească pe indivizi și să determine acțiunile?

Dintre filosofii post-kantieni, Hegel este acela care a înlăturat personalitatea, nemaiconsiderând-o ca valoare supremă etică. Hegel pune valoarea personalității în dependență de recunoașterea unor scopuri nerealizate. Distrugerea aceasta a personalității se vede și mai bine în filosofia dreptului lui Hegel, unde *Statul* e valoarea supremă și unde se afirmă „nu Statul pentru personalitate, ci personalitatea pentru Stat"[3].

---

1. D. Greiner, *Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant*, „Archiv für Geschichte der Philosophie", Berlin, 1896, Bd. X, Heft I, p. 65.
2. D. Greiner, *op. cit.*, p. 75.
3. M. Rubinstein, *Das Wertsystem Hegels und die entwickelte Persönlichkeit*, „Kant-Studien", Berlin, 1910, p. 267.

Revenind la Kant, trebuie să ne punem întrebarea dacă ideea de personalitate, aşa cum a formulat-o Kant, este valoarea etică adevărată. Pentru Kant, personalitatea e o idee (individul dezlegat de orice condiţionare spaţial-temporală este o simplă idee), nu e o realitate cu temeiuri empirice, care să fie subiectul acţiunii morale – de aceea în filosofia practică a lui Kant e vorba mai mult de o personalitate formală, transcendentă. Etica însă are a face cu acţiuni al căror izvor este sufletul omenesc cu toate variaţiile sale de înfăţişări. Poate să existe o astfel de etică, care să nu aibă nici o legătură cu fenomene din viaţa oamenilor? Materialul eticii este viaţa sufletească empirică. Din această cauză au încercat socialiştii să dea un fundament real eticii lui Kant, întrucât perceptele eticii kantiane pot foarte bine să se armonizeze cu idealul social. De aceea vedem astăzi mişcarea „kantienilor către socialism şi a socialiştilor către kantianism" cum zice Hammacher[1].

Kant însă are marele merit că a stabilit în principiu adevăratul criteriu al valorii etice, *valoarea personalităţii*. Etica modernă este etica personalităţii şi a culturii. Kant a văzut, cum zice Riehl, că „ceea ce este mai interior în om, mai adânc şi mai înalt – este *personalitatea, omenirea* în om"[2]. El însă a întemeiat un sistem *autotelic*, întrucât ideea de personalitate nu a pus-o în legătură cu o altă idee fundamentală, de care nu trebuie despărţită, ideea de *cultură*. Valoarea supremă morală este *personalitatea creatoare de cultură*. Chiar neokantienii recunosc că formalismul criticii kantiene a împiedicat ideea de personalitate de a dobândi valoarea sa definitivă, de aceea ei înclină să-i dea un conţinut, să formeze o personalitate reală, culturală, căci etica are ca scop „eticizarea întregii culturi omeneşti", cum afirmă Cohen[3].

Personalitatea este astăzi general recunoscută ca o valoare supremă etică. Astfel, Rickert afirmă că viaţa etică are drept ţintă dezvoltarea personalităţii autonome, care se impune ca un criteriu de apreciere a tuturor acţiunilor unui individ[4]. Tot aşa este Cornelius, care consideră valoarea personalităţii ca fiind cea mai fundamentală, deoarece ea intră în toate celelalte valori, cărora li se impune. Valoarea personalităţii e o condiţie a tuturor celorlalte valori. Prin urmare, după Cornelius, personalitatea e o valoare în sine, întrucât conţine toate condiţiile în care e posibilă alcătuirea oricărei alte valori. Valoarea determină acţiunile, iar calificativele de moral sau imoral se dau concordanţa sau neconcordanţa cu valoarea supremă. Valoare morală va avea deci orice act care va tinde la creşterea personalităţii[5].

---

1. E. Hammacher, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus*, Leipzig, 1909, p. 679.
2. A. Riehl, *Immanuel Kant. Rede zur Feier des Hundertjährigen Todestages Kants*, Halle, Wittenberg, 1904, p. 25
3. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, II, Auflage, Berlin, 1910, p. 9.
4. H. Rickert, *Vom System der Werte,* passim.
5. H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, II, Auflage, 1911, pp. 349-353.

LIPPS, de asemenea, afirmă personalitatea ca o valoare supremă. Scopurile variate şi multiple ale indivizilor sunt ordonate după criteriul personalităţii, după posibilitatea de a se afirma personalitatea, căci orice tendinţă către activitate nu este altceva decât tendinţa către cea mai mare afirmare posibilă a *eului, a personalităţii* proprii şi străine [1].

În contra personalităţii ca valoare etică absolută se ridică RICHTER, care contestă personalităţii valabilitatea generală. După RICHTER, o valoare este absolută atunci când se impune voinţei tuturor ca scop, or, personalitatea nu este un scop voit de toţi, deci nu e o valoare etică absolută [2]. De asemenea, IONAS COHN găseşte, în conceptul personalităţii, o contradicţie. El afirmă că etica stabileşte ca valoare supremă *demnitatea absolută a persoanei*, care e dincolo de valorile limitate ale lucrurilor individuale şi ale fenomenelor. Persoana este însă, în acelaşi timp, şi o parte din lumea naturală. Orice personalitate este şi subiect al unei acţiuni, dar poate fi şi obiect. Prin urmare, personalitatea e subiectul valorii morale, dar conţinutul valorii nu-l creează subiectul, ci îi e dat de un conex de fapte istorice-sociale, care se impun conştiinţei individuale. În cazul acesta, zice COHN, personalitatea e temporal limitată şi cauzal - condiţionată, or, aceste caractere contrazic valoarea sa absolută ca persoană. Astfel, conchide COHN, conceptul personalităţii conţine în sine o contradicţie [3].

Contradicţia nu există însă decât dacă înţelegem prin personalitate un concept transcendental, dacă însă facem din personalitate un concept empiric-psihologic, atunci îi dăm şi un conţinut şi se înlătură orice formalism nefolositor.

De aceea, acum trebuie să arătăm ce se înţelege prin personalitate şi cum etica contemporană trebuie să fie o etică a personalităţii. Conceptul de personalitate a fost definit de BOETHIUS, în mod metafizic, astfel: *„persona est naturae rationalis individua substantia"*, neputându-şi închipui conştiinţa fără un suport substanţial. Din punct de vedere psihologic, conceptul personalităţii este o unitate care sintetizează într-o totalitate întreagă diversitatea fenomenelor individuale trăite. Astfel, după RUGE „conceptul personalităţii cuprinde în sine conceptul unei sinteze constitutive" [4]. Deci pentru personalitate este esenţială coordonarea tuturor fenomenelor vieţii şi unitatea lor pe baza unui ultim principiu de unitate, la care trebuie să referim toate fenomenele. Personalitatea se vădeşte prin două caractere constitutive: 1. o conştiinţă de sine, de unitate a fenomenelor vieţii proprii; 2. o autonomie a voinţei, o libertate de a se determina cineva, în acţiunile sale, după motive conştiente. Personalitatea, în acest sens, e personalitatea psihologică - deci ea nu este valoarea etică supremă.

1. TH. LIPPS, *Vom Fühlen. Wollen und Denken*, Leipzig, 1907.
2. R. RICHTER, *Einführung in die Philosophie*, III, Auflage, Berlin, 1913, pp. 116-117.
3. I. COHN, *Widersinn und Bedeutung des Krieges*, „Logos", 1914, Bd. V, Heft. 2, p. 130.
4. A. RUGE, *Begriff und Problem der Persönlichkeit*, „Kant-Studien", 1911, p. 263.

Personalitatea psihologică devine însă valoare supremă când e pusă în serviciul culturii. Personalitatea creatoare de valori culturale este personalitatea morală, idealul moral, valoarea absolută. Aceste valori culturale alcătuiesc idealul umanităţii, stabilesc o unitate a voinţei care cuprinde toată activitatea spiritului omenesc. Orice acţiune imorală neagă valoarea vieţii proprii sau a altcuiva şi atacă idealul umanităţii, idealul cultural, care e valoarea etică supremă. În conflictul voinţelor individuale, ca şi al celor totale-sociale, dreptatea este de acea parte care e mai aproape de realizarea idealului umanităţii. Prin raporturile sociale noi vedem personalităţi, care ne sunt superioare nouă, şi atunci se naşte în noi *ideea unei personalităţi ideale*, care tinde să se realizeze în fapt, producând astfel o valoare nouă. Acţiunile unui individ, pentru a fi morale sau imorale, trebuie cercetate din punct de vedere al scopurilor şi al intenţiilor. Valoarea morală rezultă tocmai din ordinea şi calitatea scopurilor şi din intenţie ; ordinea scopurilor şi intenţia morală sunt determinate de personalitate, de aceea personalitatea e adevărata valoare morală, sau, cum zice LIPPS : „valoarea morală e valoarea personalităţii"[1]. Această valoare e *necondiţionată*, ea însă condiţionează toate celelalte valori. Valoarea etică supremă admisă de societatea culturală modernă este deci cea culturală-socială. MEYER zice : „Idealul este societatea culturii – o comunitate de oameni, dintre care fiecine lucrează de partea sa la ajungerea ţintei omenirii, dintre care apoi fiecine este o personalitate desăvârşită în sine"[2].

Valorile etice pot determina două directive etice, şi anume : *o etică materială* şi *o etică formală*. Dacă se consideră eticul ca fiind ceva cu un conţinut, atunci se ajunge la o etică social-culturală, admiţându-se ordinea culturală ca valoare supremă. Dacă însă eticul e considerat ca fiind ceva mai presus, ca supunere către legea morală numai, atunci avem o etică formală. În primul caz, valoarea etică nu este ceva absolut separat de celelalte valori culturale : în al doilea însă valoarea etică are o poziţie cu totul deosebită în lumea valorilor, e ceva ce se impune tuturor valorilor. După etica formală, conţinutul acţiunii este indiferent pentru valoare, căci ceea ce importă e *voinţă, forma pură a voinţei*. Etica stabileşte valori generale, absolute, cărora trebuie să se supună orice individ, iar determinările materiale, determinările conţinutului imperativelor etice trebuie luate din societatea culturală. Ceea ce rămâne constant în toată variaţia şi diversitatea determinărilor materiale este credinţa într-o valoare supremă, în bine, în datorie. Acţiunile noastre sunt călăuzite de ideea unei valori absolute, care ne dă tăria de a rezista răului care face din noi „un membru al imperiului spiritelor" cum zice LOTZE[3].

1. TH. LIPPS, *Die ethischen Grundfragen*, Hamburg und Leipzig, 1889, p. 74.
2. H. MEYER, *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen, 1908, p. 772.
3. H. LOTZE, *Mikrokosmus*, Leipzig, 1911, Bd. II, p. 341.

Valoarea morală este considerată de unii drept cea mai de seamă, ca fundamentală. Astfel, SCHMOLLER face din valoarea morală o măsură regulatoare a tuturor celorlalte valori: sociale, estetice, politice, economice etc. După acest economist, toate valorile sunt cuprinse în conştiinţa valorii morale. Valoarea etică este, desigur, o valoare culturală, de aceea trebuie să ne întrebăm dacă moralitatea creează cultura sau o presupune. Cultura este şi o condiţie şi un efect al moralităţii. Este o condiţie *sine qua non*, căci ea e o stare în care convingerea morală influenţează, în care legea morală se poate realiza. BRUNO BAUCH zice, vorbind de raporturile dintre cultură şi moralitate: „cultura este o potenţă necesară şi reală pentru moralitate, dar ea nu este chiar moralitatea"[1]. Cultura e o continuă creare şi transformare de valori, care dă mereu noi conţinuturi etice, punând pe om în poziţia de a crea şi el noi valori, a căror sinteză generală e cultura omenirii spirituale superioare.

După ce am cercetat problema valorii etice din punctul de vedere al naturii ei şi al criteriului ei, rămâne să arătăm în câteva cuvinte care sunt cele două procese: de cunoaştere şi de valorificare a valorii, precum şi elementul social al acestei valori.

Procesul de cunoaştere a valorii etice nu este altceva decât cercetarea principiului suprem etic, cu însuşirile sale deosebite – şi am văzut greutatea găsirii unui asemenea principiu, din cauza diferitelor curente metafizice. Procesul de valorificare constă tocmai în aplicarea valorii etice găsite la diferitele acte individuale. Principiul sau valoarea supremă va fi întrebuinţat deci ca un criteriu de măsură, de apreciere a faptelor morale; după această valoare supremă vom da calificativele de moral sau imoral.

Valorile etice sunt valori sociale, care se nasc din contactul indivizilor între ei şi care îşi găsesc rădăcinile în natura socială a omului. Am arătat în scurt că, dintre încercările de întemeiere a eticii, teoria socială este aceea care cuprinde adevărul. O acţiune are valoare etică dacă o judecăm nu numai după intenţiile subiective, ci şi după efectul obiectiv al ei, deci după raportul şi influenţa ei asupra societăţii. Etica, prin natura sa, este o ştiinţă socială, după cum am văzut, de aceea şi valorile stabilite de dânsa au caracterul social. Pe lângă aceasta, valorile etice îşi iau conţinutul lor din societatea culturală, nu din viaţa individuală, prin urmare socialul este un caracter constitutiv fundamental pentru valorile etice. Cu scurta cercetare a valorilor etice am terminat studierea valorilor diferitelor laturi ale vieţii sociale; rămâne pentru a fi completi să arătăm şi valorile cadrului în care are fiinţă această realitate, în care trăieşte şi pulsează viaţa socială. Valorile cele mai de seamă şi cele mai importante sunt, desigur, *valorile istorice*, asupra cărora vom stărui puţin.

---

1. B. BAUCH, *Sittlichkeit und Kultur*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik". Bd. K 5, Heft I, 1905, p. 66.

VII. Valori istorice

Toate creaţiunile umane sunt menite să adauge ceva la patrimoniul dobândit de la strămoşi, să sporească această moştenire, alcătuind astfel tradiţia culturală a unui neam. Valorile prezentului formează – ca şi valorile trecutului – documente, după care urmaşii vor caracteriza timpul nostru. Sforţările şi luptele aprige, precum şi tot zbuciumul vieţii actuale a societăţii vor forma pentru viitorime numai o verigă din lanţul nesfârşit istoric. Istoria leagă laolaltă inelele, uneori disparate, şi alcătuieşte un tot, un şir strâns de fapte, care va pune într-o lumină adevărată, lipsită de subiectivitate, tot ceea ce noi vedem printr-o prismă subiectivă.

Dar cum va alcătui istoricul acest lanţ istoric? Va strânge el oare aceste fapte la un loc, observându-le, aşa cum observă naturalistul şi fizicianul natura? Va fi el un simplu culegător de fapte? Sau va pune ceva din sufletul său şi al societăţii în care trăieşte? Dar dacă încearcă să explice şi să ordoneze faptele, după un anumit criteriu, nu introduce el ceva subiectiv în şirul obiectiv al fenomenelor? În cazul acesta din urmă, este istoria o ştiinţă obiectivă ca ştiinţele naturii sau se ocupă cu fenomene supuse unor aprecieri subiective?

Discutând problema istoriei ca ştiinţă a obiectului şi metodelor sale – cu necesitate intrăm în domeniul filosofiei istoriei şi al teoriei cunoaşterii. Studiul istoriei ca ştiinţă a obiectului, metodelor şi principiilor sale constituie o disciplină filosofică aparte, *filosofia istoriei*. Cel dintâi care a întrebuinţat termenul de „filosofie a istoriei" este VOLTAIRE în opera sa: *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* în secolul al XVIII-lea, în care caută începuturile culturii, făcând consideraţii generale asupra esenţei omului şi a mobilelor acţiunilor.

Primul sistem de filosofie a istoriei apare însă în evul mediu la AUGUSTIN, care reprezintă o *concepţie religioasă*, căci el afirmă că istoria urmăreşte numai triumful bisericii pe pământ. Această încercare de filosofie a istoriei este reluată în seclul al XII-lea de OTTO VON FREISING, apoi în secolul al XVII-lea de BOSSUET şi în secolul al XVIII-lea de BONALD, care este iniţiatorul direcţiei catolice în considerarea filosofică a istoriei.

Concepţia modernă asupra acestei discipline filosofice apare însă odată cu MONTESQUIEU şi de atunci până astăzi s-au făcut numeroase cercetări în această direcţie a filosofiei.

Problemele, de care ne vom ocupa noi, referitor la filosofia istoriei sunt: *obiectul istoriei, judecata* şi *conceptul istoric, metoda* şi *noţiunea valorii în istorie*.

În ceea ce priveşte prima problemă, concepţiile au variat foarte mult şi aceasta se vede din chiar felul de a se scrie istoria. Astfel, în antichitate se credea că obiectul istoriei este *povestirea faptelor*, de aceea atunci istoria era *narativă*. Astfel de istorie urmăreşte satisfacerea dorinţei de a cunoaşte faptele

şi se concretizează în Anale şi Cronici. Mai târziu, s-a crezut că istoria trebuie să servească viitorului prin pildele trecutului, *concepţia pragmatică* a istoriei. Scopul urmărit de acest fel de istorie este amintirea fenomenelor însemnate şi utile pentru a servi ca exemple acţiunilor viitoare. De aceea, partizanii acestei concepţii caută în fenomenele istorice motivele şi scopurile voinţei omeneşti. În sfârşit, în epoca modernă, se caută întemeierea istoriei ca ştiinţă, arătându-se modul de producere a fenomenelor, explicându-le *continuitatea* şi *conexiunea* tuturor acţiunilor istorice. Aceasta este *concepţia genetică* a istoriei, concepţie care predomină gândirea modernă şi contemporană. Dar partizanii acestei concepţii nu înţeleg în acelaşi mod obiectul istoriei, de aceea vom deosebi trei direcţii, trei curente, şi anume: *curentul intenţionist, naturalist* şi *metafizic*. Vom expune pe scurt şi analiza acestei direcţii.

Istoria, aşa cum este cunoscută tuturor, se ocupă de fapte; ea nu caută principii generale şi legi, ci cercetează faptele trecute aşa cum s-au întâmplat. Acestea, prin ele însele, nu se mai repetă, ele dispar cu înfăţişarea lor proprie, de aceea istoria trebuie să le studieze cu ceea ce au caracteristic, distinctiv. Ceea ce deosebeşte un fenomen de altul, o epocă de alta, este tocmai înfăţişarea sa specială, individualitatea sa proprie.

Dacă fenomenele istorice nu ar avea un aspect propriu, ele s-ar confunda cu cele anterioare şi nu ar merita să fie relevate şi cercetate de istorie. Istoria ca ştiinţă se ocupă cu individualităţi, cu fenomene care nu se repetă. Prin urmare, caracterul istoriei este că priveşte *realitatea* nu din punctul de vedere a ceea ce e general, ci al *individualului* şi *ireproductibilului*. Obiectul istoriei este astfel neîncetata schimbare a lucrurilor în particularităţile lor. De aici însă nu trebuie să se conchidă că istoria expune fapte individuale fără nici o legătură între ele; din contra, ea caută să stabilească o unitate, arătând raporturile cauzale dintre fenomene, explicând originea şi cauzele fenomenelor istorice. În al doilea rând, istoria arată raportul dintre un fenomen particular şi mediul înconjurător în diferitele sale stadii de dezvoltare. Şi în istorie este valabilă legea cauzalităţii, căci obiectul ei de cercetare e constituit din efecte ale unor cauze. Legăturile cauzale însă, pe care le stabileşte istoria, nu sunt generale, ci individuale, valabile numai pentru un anumit timp şi referitoare numai la anumite fapte, de aceea valabilitatea lor nu poate fi generalizată. Scopul istoriei este, cum zice Mehlis, „de a expune diversitatea formelor individuale în individualitatea şi singularitatea lor, într-un conex activ explicativ"[1]. Alţi gânditori concep obiectul istoriei altfel, căci pun individualul în serviciul unui scop mai general. De exemplu: Bernheim nu face din expunerea faptelor particulare un scop în sine pentru istorie, ci el crede că istoria este ştiinţa care „cercetează şi expune

1. G. Mehlis, *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*, Berlin, 1915, p. 128.

anumite fapte temporale şi spaţiale ale evoluţiei oamenilor în manifestările lor ca fiinţe sociale, în conexul cauzalităţii psihologice"[1]. Astfel, obiectul istoriei este, după Bernheim, evoluţia omului, viaţa omenirii în continuitatea sa. Grotenfelt adoptă concepţia lui Bernheim.

Istoricul se va ocupa, după Grotenfelt[2], cu faptele ce apar o dată, nu însă ca fapte singulare, ci le va încorpora în evoluţia istorică, arătând importanţa ce au ele pentru transformarea culturii. Tot aşa, Lotze consideră istoria ca ştiinţa individualului. După acest filosof, omenirea este numai suma indivizilor. Conceptul omenirii nu este o forţă vie, activă, aşa cum este egoismul sau interesul economic, politic etc., de aceea el nu poate fi obiectul istoriei. Istoria ne apare, spune Lotze, „ca un drum de la început necunoscut către un sfârşit necunoscut şi părerile pe care trebuie să le avem asupra alcătuirii ei nu pot servi pentru a concepe cursul şi temeiul aspectelor ei în individual"[3]. După Sigwart, istoria are drept obiect cercetarea fenomenelor concrete individuale, dintr-un anumit timp şi loc. „Ea nu vrea să dobândească concepte şi principii generale, ci o icoană a fenomenului real, pe care îl expune în judecăţi narative asupra individualului"[4]. În istorie, realitatea ce ni se oferă, fenomenele trebuie considerate ca efecte ale unei activităţi spirituale omeneşti, individualizate în timp.

Xenopol consideră istoria ca ştiinţa evoluţiei în timp, indiferent dacă e vorba de fenomene individuale sau generale, în spaţiu. În loc de deosebirea între *fenomene generale*, care alcătuiesc obiectul ştiinţelor naturii, şi *fenomene individuale* – obiectul istoriei – Xenopol distinge *fenomene ce se repetă* mereu, care pot dobândi o formulare în legi şi concepte, şi *fenomene ce nu se repetă* niciodată, care nu au nici o expresie în legi : acestea sunt, după savantul nostru istoric-filosof, obiectul istoriei. Xenopol numeşte pe acestea din urmă *fenomene de succesiune*. Ele sunt supuse unui factor transformator foarte important : timpul, care individualizează oarecum fenomenele, arătându-le sub forma lor particulară, diferenţială[5].

Al doilea curent din concepţia modernă a istoriei neagă orice influenţă a individualului asupra mersului istoric al omenirii, considerând istoria ca o ştiinţă de legi. Dintre reprezentanţii cei mai de seamă ai acestei concepţii trebuie să cităm pe Condorcet. După acest filosof al istoriei, factorii care condiţionează fenomenele istorice sunt : 1. dispoziţiile oamenilor ; 2. natura exterioară ; 3. raportul dintre indivizi ; 4. achiziţiile culturale. Scopul evoluţiei istorice era nivelarea marilor diferenţe dintre naţiuni şi perfecţionarea mem-

---

1. E. Bernheim, *Lehrbuch der historichen Methode*, Leipzig, 1908, p. 9.
2. A. Grotenfelt, *Die Wertschätzung in der Geschichte*, Leipzig, 1903, p. 5.
3. H. Lotze, *Mikrokosmus*, Bd. II, 1911, p. 53.
4. Ch. Sigwart, *Logik, Methodenlehre*, 1911, p. 635.
5. A.D. Xenopol, *Théorie de l'histoire. Répétition et succesion universelle.*

brilor unei naţiuni. După CONDORCET, obiectul istoriei nu este individualul, ci poporul, masa – progresul maselor. Istoria se va preocupa deci de ceea ce este *constant, regulat de legi*[1].

A. COMTE, formulând cele trei faze cunoscute ale evoluţiei: *faza teologică, metafizică* şi *pozitivistă*, le-a considerat chiar ca legi istorice, deci a conceput istoria tot ca o ştiinţă a legilor de evoluţie generală.

BUCKLE crede că în istorie se pot stabili legi analoage legilor naturale. După el, orice fenomen istoric e condiţionat de doi factori: *natura* şi *spiritul omului* – acest din urmă factor având preponderenţă. În special însă intelectualul determină fenomenele, de aceea legile istorice vor fi tot una cu acelea ale inteligenţei.

Aceeaşi concepţie a istoriei o vom găsi şi la BOURDEAU, care consideră ca obiect de ştiinţă numai faptele generale, căci individualul poate fi numai un frumos obiect de povestire, de legendă, nu însă de ştiinţă. LACOMBE merge încă şi mai departe, căutând să arate, pe cale ştiinţifică, că individualul nu poate avea nici măcar rolul de cauză, deoarece cauza este un antecedent căruia îi urmează un fenomen, efectul. Individualul este ceea ce apare numai o dată, însă noi, în acest caz, nu putem şti dacă întotdeauna va urma acelaşi efect, deoarece antecedentul a apărut numai o dată; prin urmare, nu putem fi siguri că acel antecedent e cauza consecventului. În modul acesta, zice LACOMBE, prin afirmara individului ca obiect al istoriei, se introduc, în această ştiinţă, factori care nu pot fi analizaţi. După acest gânditor, istoria trebuie să explice fenomenele prin legile şi conceptele ştiinţelor naturii. Toate acţiunile omeneşti sunt conduse de scopuri, dar scopurile derivă din trebuinţe, de aceea prin clasificarea trebuinţelor încearcă LACOMBE să stabilească legile acţiunilor. Criteriul de clasificare, pe care îl întrebuinţează el, este *urgenţa satisfacerii trebuinţelor*. Cele mai imperioase trebuinţe sunt cele fizice, corporale, de aceea trebuie să punem pe primul plan, în studiul vieţii istorice, activitatea economică[2].

Concepţiei lui LACOMBE i-a adus obiecţiuni BERNHEIM, arătând că acest criteriu, ales de LACOMBE, este variabil după împrejurări şi dispoziţii individuale. Astfel, chiar cea mai fundamentală trebuinţă – aceea de hrană – e diferită după indivizi şi societăţi. De exemplu: la hinduşi, ea e limitată prin trebuinţa religioasă, tot aşa la *asceţi* şi *vegetarieni* (la aceştia e limitată prin o altă trebuinţă). De asemenea, popoarele civilizate subordonează trebuinţa hranei altor scopuri mai înalte. În genere, individul se prezintă cu trebuinţe şi dorinţe diferite, de aceea conceptele scopurilor sociale nu pot deriva numai din acelea ale psihologiei individuale. BERNHEIM spune: „legile şi conceptele ştiinţelor naturii nu sunt mijloace suficiente ale cunoştinţei istorice"[3].

---

1. M.J.A. CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain*, 1795.
2. P. LACOMBE, *De l'histoire considerée comme science*, 1894.
3. E. BERNHEIM, *op. cit.*, p. 144.

Tot printre partizanii concepţiei ce neagă individualul trebuie pus şi K. LAMPRECHT, care deosebeşte în evoluţia istorică un principiu constant, ce se afirmă întotdeauna sub forme diferite, anume *principiul intensităţii crescânde a vieţii social-psihice*. Obiectul istoriei este, după LAMPRECHT, *evoluţia culturii universale*. Formele în care se manifestă această evoluţie sunt: animismul, simbolismul natural, tipismul, convenţionalismul, individualismul şi subiectivismul. Acestea sunt tipuri generale ale evoluţiei istorice şi reprezintă grade de evoluţie ale conştiinţei, ale libertăţii spiritului. Activitatea spirituală se manifestă, în toate fazele enumerate, cu o intensitate crescândă. În mod cauzal nu poate fi cunoscut decât ceea ce e general, manifestările maselor, căci individualul este iraţional şi ca atare nu poate fi obiect de cunoaştere.

În sfârşit, *materialismul istoric* concepe istoria tot ca o ştiinţă al cărei obiect e manifestarea generală a maselor, negând individualului orice rol. Această concepţie atribuie istoriei legi general şi absolut valabile. După MARX, ENGELS, KAUTSKY, evoluţia socială istorică e determinată de structura economică a societăţii. Formele conştiinţei sociale, viaţa spirituală întreagă se schimbă o dată cu modul de producţie economică. Istoria are ca obiect, după materialismul istoric, lupta dintre clase şi evoluţia structurii economice a societăţii [1].

Am denumit aceste concepţii, din a doua direcţie, cu termenul de *naturaliste* pentru că ele vor să stabilească legi generale de evoluţie în istorie, aşa cum sunt în ştiinţele naturii.

Ne rămâne de analizat *curentul metafizic* reprezentat de HEGEL în primul rând. Acest filosof pune viaţa istorică în dependenţă de o *entitate metafizică*, de aşa numitul *„spirit al universului"*. Individualitatea unui popor depinde de ceea ce numeşte *Volksgeist*. Acest spirit e *o forţă creatoare* de cultură, el însă e numai un membru al unei entităţi mai mari care trece peste graniţele unei individualităţi – e membrul unui *spirit universal*. Istoricul cercetează dezvoltarea acestui spirit în experienţă, după legi, în deosebire de filosof, care face unitatea metafizică, independentă de experienţă. Istoria este astfel o expunere a dezvoltării spiritului universal în timp. Individul nu e decât un instrument al spiritului universal, al raţiunii. Tot ceea ce face dânsul e sub constrângerea acestei raţiuni absolute. Prin urmare, activă în mersul fenomenelor mondiale este raţiunea eternă. Toată succesiunea de fapte la diferite popoare constituie numai nişte momente ale unui proces evolutiv universal. Spiritul universal se obiectivează în statele istorice – de aceea susţine HEGEL că fiece popor are o *menire istorică*. Istoria este astfel pentru HEGEL „o logică şi o dialectică cosmică" [2].

Dintre filosofii noi, aceeaşi concepţie o reprezintă MÜNSTERBERG. Acest filosof afirmă că istoria nu trebuie să stabilească raporturi cauzale, ci ca să facă

1. A se vedea, pe larg, P. ANDREI, *Sociologia marxistă şi Sociologia neokantiană*, Iaşi, 1915.
2. H. TRESCHER, *Montesquieu Einfluß auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre (Schmollers)*, „Hegels-Schmollers Jahrbuch", 1918.

numai posibilă *înţelegerea faptelor* (ca şi cum o asemenea înţelegere ar fi posibilă fără interpretare cauzală). Obiect al istoriei este după MÜNSTERBERG *lumea voinţei*. El zice „numai acolo unde este voinţă e istorie"[1]. Istoria are ca scop să alcătuiască din grupele de voinţe individuale un sistem de voinţe în ordine, în conexiune. După MÜNSTERBERG, caracteristica istoriei nu este în faptul că se ocupă cu individualul, ci în punctul de vedere *subiectivizator* al ei, căci istoria are ca obiect acte de *voinţe subiective*, nu obiecte în timp. Istoria stabileşte numai un conex de voliţiuni pe baza elementelor identice ale voliţiunilor individuale; în nici un caz însă în alcătuirea acestui conex nu intră cauzalitatea. Istoria se ocupă deci cu legătura dintre diferitele voinţe, cu procesul de alcătuire subiectivă a realităţii istorice. Ea nu caută raporturi cauzale, pentru că fenomenele istorice nu pot fi explicate precum cele ştiinţifice, unde lipseşte elementul voinţei subiective.

MÜNSTERBERG spune textual în această privinţă: „E clar că consideraţia cauzală şi concepţia istorică merg pe drumuri cu totul separate"[2]. Prin urmare, după această concepţie, realitatea istorică nu intră în lanţul cauzei, cu atât mai mult cu cât legătura cauzală se reduce la o persistenţă temporală şi ceea ce e temporal e cauzal, or, fenomenele istorice, fiind subiective, nu sunt temporale, prin urmare nu sunt nici cauzale; de aceea, conchide MÜNSTERBERG: „istoria vorbeşte despre realităţi care sunt în infinit de variate raporturi cu lucrurile temporale, care însă nu sunt lucruri şi nu sunt nici temporale"[3].

Care din aceste trei concepţii expuse este cea adevărată? Care a sesizat mai bine obiectul istoriei şi legile sale?

Credem că prima concepţie – cea intuiţionistă – este adevărată, căci istoria se ocupă cu *fenomene individuale* şi *ireproductibile*. Prin obiectul şi prin metoda sa istoria se deosebeşte de ştiinţele naturii în mod clar. Acestea au drept obiect calitatea eterogenă şi infinită, pe care o cunoaştem însă prin simplificarea datelor intuitive şi prin generalizarea conceptelor alcătuite. Noi depăşim diversitatea imensă din realitate prin ajutorul conceptelor.

În formarea acestor concepte se elimină însă tot ceea ce este intuitiv, de aceea în ele este cuprinsă realitatea individuală cu variatele sale aspecte, căci elementele particulare şi intuitive dispar odată cu abstragerea a ceea ce e general. În modul acesta conceptul lasă la o parte ceea ce e special intuitiv şi apare o singură dată în realitate. Din această cauză, afirmă RICKERT, între conceptele din ştiinţele naturii şi realitatea empirică este o adevărată prăpastie. Conceptele ştiinţifice au, în modul acesta, o graniţă insurmontabilă în chiar

1. H. MÜNSTERBERG, *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig, 1900, p. 115.
2. H. MÜNSTERBERG, *op. cit.*, p. 133.
3. H. MÜNSTERBERG, *Philosophie der Werte*, Paris, 1911.

realitatea empirică individuală, pe care o trăim noi. Prin însăşi alcătuirea sa, conceptul şi legea nu arată nimic din ceea ce este unic şi individual din realitatea dintr-un anumit loc şi timp.

Pentru acelaşi motiv combate BERGSON întreaga metodă intelectualistă de cunoaştere căci, după el, realitatea este într-o continuă devenire, într-un proces neîncetat de transformare, or, prin conceptele intelectuale noi *solidificăm* realitatea mobilă în anumite forme constante, căci numai ceea ce e solid are o formă mai mult sau mai puţin constantă şi determinată. Realitatea, afirmă BERGSON, este o serie de momente schimbătoare, în care fiece moment cuprinde ceva nou, propriu, deosebit de momentul anterior[1].

Alcătuirea conceptelor şi a legilor face posibilă orientarea noastră în mijlocul realităţii, căci, dacă am avea numai diversitatea intuitivă şi individuală, nu am putea fi destul de bine orientaţi, ne-am izbi mereu de haosul infinit al realităţii.

Cu aceste elemente individuale, care apar o singură dată, ale realităţii empirice, se ocupă istoria. Caracterul acestei ştiinţe este deci faptul că priveşte realitatea din punct de vedere al individualului sau, cum zice MEHLIS, „ştiinţele naturii au a face cu persistenţa în schimbare; istoria, cu schimbarea în persistenţă"[2]. Ştiinţele naturii au ca obiect cercetarea elementelor constante ale realităţii, a legilor, pe când istoria se preocupă cu fenomenele propriu-zise. SIMMEL numeşte istoria, în deosebire de ştiinţele naturii – care pleacă de la particular la general – o *ştiinţă* a realităţii în sensul arătat. Concepţia istoriei ca ştiinţă a individualului se găseşte chiar la SCHOPENHAUER, iar acum e reprezentată în special de H. RICKERT, care recunoaşte că această concepţie e numai „o nouă aplicare a unor concepte cunoscute de mult pentru clarificarea esenţei logice a ştiinţei istoriei"[3].

Această concepţie a obiectului istoriei (realitatea intuitivă şi individuală) am denumit-o noi intuiţionistă.

Dacă realitatea intuitivă, în totalitatea sa, nu poate fi cuprinsă în concepte din cauza multiplelor şi variatelor sale forme şi elemente nu urmează că individualitatea nu poate intra şi ea în noţiuni. Problema ce ni se pune imediat este : cum e posibilă prelucrarea realităţii intuitive prin concepte, fără a se lăsa la o parte ceva din individualitatea sa ? Orice concept cuprinde ceva general, de aceea şi conceptele istorice trebuie să aibă un element general, numai cât trebuie să nu uităm că aici generalul nu e un scop, ca în ştiinţele naturii, ci un simplu mijloc pentru a studia *individualul*, care e adevăratul obiect al istoriei. Unul din conceptele fundamentale istorice este acela al *cauzalităţii istorice*.

1. H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris, 1911.
2. G. MEHLIS, *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*, 1915, p. 129.
3. H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, II, Auflage, Tübingen, 1913, p. 266.

Istoria, deşi se ocupă cu fenomene individuale şi ireproductibile, totuşi are şi ea elemente generale, adevărate concepte istorice, cum este cel al cauzalităţii. Contrar lui LACOMBE, care susţine, după cum am văzut, că individualul nu poate fi cauză, RICKERT crede că în istorie avem de a face cu şiruri cauzale individuale. El pleacă de la ideea că orice cauză şi orice efect se deosebeşte de alte cauze şi efecte prin fizionomia sa proprie, prin caractere speciale, care le fac astfel individuale. Există cauze şi efecte individuale; se înţelege de la sine că legătura acestora va fi tot individuală. *Astfel de legătură cauzală individuală este cea istorică.* Prin urmare, înlănţuirea reală dintre cauza şi efectul istoric este individuală. Pe baza categoriei cauzalităţii se pot stabili două feluri de *nexuri cauzale*, şi anume: a. *generale* sau *ştiinţifice* şi b. *individuale* sau *istorice.* Istoricul caută să explice cauzal fenomenele particulare cu înfăţişarea lor specifică – deci stabileşte legături cauzale specifice. Momentele acestea nu sunt nici ele absolut discontinue, ci toate laolaltă sunt verigi într-un *întreg dinamic.*

Individul, de care se ocupă istoria, este membru al unui *tot istoric*, el alcătuieşte împreună cu alţii *grupe istorice*, în baza asemănării dintre ei. Aşa se explică faptul că avem concepte istorice individualizatoare, care au, în acelaşi timp, şi un conţinut general, căci cuprind în ele ceea ce este comun tuturor indivizilor unei grupe. Dar ele expun şi ce e specific, particular acestui grup. Grupele laolaltă formează unităţi mai mari care şi ele sunt individuale în spaţiu şi particulare în timp. Astfel se ajunge la *totul istoric ultim*, unitatea supremă, care este omenirea culturală, ce conţine pe indivizi ca membri activi ai săi. Acest tot apare şi el numai o dată cu o anumită înfăţişare proprie, este deci şi el un fenomen individual în devenire. Toate încercările de a găsi în istorie concepte universale, norme şi legi generale ca în ştiinţele naturii au eşuat. Istoria ca ştiinţă nu poate stabili legi. N. IORGA, analizând una din legile stabilite de BUCKLE, arată clar falsitatea concepţiei naturaliste. Astfel, BUCKLE consideră drept o lege istorică faptul că clima tropicelor aprinde imaginaţia şi face pe indivizi să se grupeze în caste. Această lege e dezminţită de experienţă, căci prin astfel de regiuni trăiesc negrii a căror imaginaţie e foarte redusă, care adorm dacă numără până la zece. Tot aşa, nu se verifică alcătuirea de castă prin aceste locuri. De aceea, N. IORGA conchide: „Legile istorice sunt o localizare nereuşită a legilor fizice"[1].

XENOPOL, deşi admite că istoria are de a face cu fenomene de succesiune, nu de repetiţie, deci cu fapte particulare, caută totuşi un element general organizator al fenomenelor istorice.

Acest element organizator este, după dânsul, conceptul de *serie*. Seria este un *element logic* „care ne e dat în mână chiar de lucruri, pentru a ne face posibilă sesizarea realităţii"[2]. Seria are asemănări cu legea naturală – ea are o

---

1. N. IORGA, *Despre concepţia actuală a istoriei şi geneza ei*, 1899, p. 13.
2. A.D. XENOPOL, *Natur und Geschichte.* „Historische Zeitschrift", 1914, p. 3.

aplicaţie generală asupra întregului domeniu supus evoluţiei, ca şi legea; ea leagă laolaltă mai multe fapte, ca şi legea, în sfârşit, ea ajută la construirea unui sistem, ca atare la întemeierea ştiinţei. Întreaga dezvoltare e supusă seriei evoluţiei, care se subdvide în mai multe subserii ca: *subseria evoluţiei anorganice, organice* şi *spirituale*. Prin urmare, în istorie există elemente generale, numite de către XENOPOL serii. După XENOPOL, seriile, ca şi legile din ştiinţele naturii, exprimă realitatea aşa cum este ea. Ele nu sunt numai produse ale spiritului nostru, deşi sunt rezultate ale abstracţiunii. Prin procesul de abstracţie noi pătrundem însă mai adânc în natura lucrurilor. XENOPOL spune textual: „Cu cât abstracţia merge mai departe, cu atât mai adânc pătrunde ea în esenţa internă a naturii şi aduce spiritul mai aproape de dânsa"[1]. Prin urmare, conceptele şi legile au un echivalent în realitate, ele expun „esenţa internă a realităţii"[2], dându-ne o oglindă a sâmburelui central al lumii. În concepţia lui XENOPOL se introduce ca element general – şi *individual* în acelaşi timp – *timpul*. E *general* pentru că orice fenomen se produce în timp şi e *particular* pentru că nota specifică fiecărui fapt depinde de timpul în care s-a petrecut el. Timpul individualizează astfel fenomenele. El spune: „individualul în concepţia istorică este o consecinţă a intervenţiunii modificatoare a timpului"[3]. Această accentuare a timpului ca factor constant în evoluţie istorică a făcut ca LACOMBE să-i obiecteze lui XENOPOL că face din timp o cauză activă, pe când el consideră timpul ca factor pur subiectiv. Timpul „nu e nimic în sine obiectiv; nu e decât o idee a noastră"[4]. Deci nu el este cauza schimbărilor istorice, ci motivele psihologice au acest rol.

XENOPOL însă spune că timpul nu acţionează ca o entitate în transformarea fenomenelor, ci sunt anumite forţe care lucrează în timp şi care modifică fenomenele dându-le o culoare istorică. XENOPOL deosebeşte două feluri de fenomene, şi anume: *fenomene de repetiţie* şi *fenomene de succesiune*. Primele sunt obiectivul ştiinţelor ce au legi – ele se eliberează de noţiunea timpului, deoarece se repetă mereu şi sunt supuse legii care nu ţine seamă de timp. În ştiinţele care au legi se neglijează tot ceea ce e particular, căutându-se numai aspectele generale care se pot prinde în concepte. Însă faptele care, sub influenţa unor anumiţi factori, se modifică, sunt fenomene de succesiune. Aceste fenomene sunt foarte variate, foarte deosebite între ele, de aceea ele nu pot fi supuse generalizării şi deci nu se pot formula legi[5]. Ele suferă influenţa modificatoare a timpului.

1. A.D. XENOPOL, *Natur und Geschichte*, „Historische Zeitschrift", 1914, p. 3.
2. A.D. XENOPOL, *op. cit.*, p. 3.
3. A.D. XENOPOL, *Les sciences naturelles et l'histoire (À propos d'un ouvrage récent)*, „Revue de synthèse historique", tome IV, Paris, 1902, p. 280.
4. P. LACOMBE, *La science et l'histoire d'aprés A. Xenopol*, „Revue de synthèse historique".
5. A.D. XENOPOL, *Les faits de répétition et les faits de succession*, „Revue de synthèse historique", tome I, Paris, 1900, p. 124.

În teoria generală a lui XENOPOL, e adevărat că el consideră spaţiul şi timpul ca nişte date obiective. Tot aşa, crede că şi cunoştinţa noastră este o oglindire a realităţii externe. Acest mod de a vedea este reînvierea vechiului *realism naiv*, care e de mult părăsit de filosofie. Pe lângă aceasta, prin deosebirea făcută de XENOPOL în fapte de repetiţie şi succesiune, se înţelege că natura chiar oferă aceste două aspecte aievea. Ar urma de aici, cum zice şi RICKERT, că natura şi istoria sunt ceva dat, iar cunoştinţa despre ele ar trebui să oglindească realitatea.

În al doilea rând, în privinţa deosebirii ce o face XENOPOL între fenomene de repetiţie şi succesiune, trebuie să observăm că repetiţie absolută nu există, ci evoluţia e un proces de neîncetată creaţie, de continuă diferenţiere. Nu putem admite că în ştiinţele naturii avem a face numai cu fenomene de repetiţie, pentru că de fapt şi acolo avem schimbare – căci o revenire a unui fenomen este de fapt un nou proces, o adevărată creaţiune. Obiectul istoriei este deci neîncetata curgere a lucrurilor în aspectele lor individuale. În deosebire de ştiinţele naturii, care se ocupă cu ceea ce e constant în realitate, cu ceea ce este comun şi general în fenomene, cu *legile*, istoria se ocupă cu fenomenele propriu-zise, individuale şi ireproductibile. Ca atare, cauzalitatea istorică este şi ea individuală. Dacă noţiunile istorice sunt un fel de *reprezentări tipice* cu valabilitate limitată de timp, atunci ce este *judecata istorică?* În această privinţă, MEHLIS crede că în istorie avem de-a face cu *judecăţi singulare*, deoarece ne referim la un timp şi loc determinat precum şi la un obiect unic. Dar nu se poate accepta această concepţie, căci MEHLIS neglijează un fapt, anume că judecata istorică are drept obiect individualul în legătură cu un element general organizator, care dă acestei judecăţi caracterul de particularitate. Avem în istorie *judecăţi particulare*, nu însă singulare.

La baza acestor judecăţi sunt: *individul istoric, cauzalitatea istorică* şi *evoluţia istorică*.

În ceea ce priveşte *metoda istoriei*, vom constata iarăşi existenţa unei deosebiri faţă de ştiinţele naturii. Ştiinţele naturii au o metodă generalizatoare, căci ele caută să cuprindă sub nişte scheme generale care sunt legile, toată varietatea individualităţilor – pe când istoria priveşte toate fenomenele sub aspectul lor particular. Deosebirea aceasta de metodă o accentuează în special RICKERT. În contra ei se ridică însă RIEHL, care nu admite decât *puncte de plecare variate* în aplicarea diferitelor metode. El zice: „Nu direcţia către individual, în deosebire de aceea către general, direcţia către tot, către unităţi spirituale şi sisteme deosebeşte istoria în sensul strâmt al cuvântului de ştiinţa naturală analizatoare"[1]. Istoria trebuie să expună faptele trecutului şi să le interpreteze. Ea nu stabileşte legi, dar le presupune. În istorie, zice RIEHL, metoda este aceeaşi ca şi în celelalte ştiinţe, numai obiectul este altul, căci în

1. A. RIEHL, *Logik und Erkenntnistheorie,* „Kultur der Gegenwart", 1908, p. 102.

ştiinţele naturii legile sunt obiectul, faptele individuale fiind numai un mijloc pentru stabilirea legilor, pe când în istorie faptele chiar sunt obiectul.

Dacă istoria nu stabileşte legi, nu trebuie să deducem că ea nu este ştiinţă. Paul Barth, de pildă, crede că istoria, întrucât expune fenomene ce apar o dată şi stabileşte reguli istorice singulare, nu e o ştiinţă propriu-zisă, ci ea pregăteşte material numai pentru sociologie [1]. Riehl însă, deşi recunoaşte că istoria nu poate stabili legi, nu făgăduieşte totuşi acestei discipline caracterul de ştiinţă, deoarece are metodă ştiinţifică. După Riehl, metoda dă caracterul de ştiinţă. Ştiinţa e tot ceea ce a dobândit prin metoda ştiinţifică, ştiinţa e cunoştinţa metodică [2]. Prin urmare, după Riehl, nu pe baza existenţei legilor, ci a metodei, se alcătuieşte ştiinţa – şi astfel istoria este ştiinţă. Într-adevăr, istoria uzează de procedeele ştiinţei privind fenomenele prin prisma obiectivităţii, aşa că are caracter de ştiinţă.

Cu acestea ajungem la una din cele mai interesante probleme: *valoarea în istorie*. Am văzut că Xenopol consideră ca element general, organizator în istorie, noţiunea de *serie*. Rickert însă şi alţi filosofi ai istoriei admit un alt element general, anume *valoarea*. Nu tot ceea ce este individual şi unic e fapt istoric, deoarece sunt o sumedenie de fapte individuale, care nu aparţin istoriei. Un fenomen dobândeşte caracter istoric numai prin relaţia cu o *valoare*.

Plastic şi frumos exprimă necesitatea valorii în istorie Windelband, care zice: „După cum individul, incapabil de a acumula în memoria sa întreaga sumă de detalii a tot ceea ce e supus mărturiei sale, nu reţine decât acele detalii şi nu vorbeşte decât despre acelea care i-au părut importante sub un raport oarecare sau care posedă în ochii săi o oarecare valoare, tot aşa ansamblul amintirilor umanităţii (şi aceasta trebuie să devină istoria) nu e constituit decât de faptele şi evenimentele care prezintă un raport oarecare cu valorile care determină viaţa speţei" [3].

În expunerea individualului istoria trebuie să separe esenţialul de neesenţial, ea trebuie să explice şi să înfăţişeze numai ceea ce este interesant. Dar aceşti termeni: *esenţial, interesant*, presupun o comparaţie cu noţiunea de valoare.

Deosebirea esenţialului de neesenţial se poate face printr-o *raportare teoretică a obiectelor istorice la valori*, cum zice Rickert. Expunerea istorică este ştiinţifică atunci când este raportată la o *valoare supremă necondiţionată*. Istoricul cercetează fenomenele în raport cu o idee supremă, le grupează şi le clasifică numai după această idee, care reprezintă cea mai înaltă valoare. În al doilea rând, aprecierea fenomenelor istorice se face tot în baza acestei valori,

1. P. Barth, *Philosophie der Geschichte als Soziolozie*, Leipzig, 1897.
2. A. Riehl, *Vorlesungen über die Methodenlehre*, Sommersemester, Berlin, 1914.
3. W. Windelband, *La science et l'histoire devant la logique contemporaine*, „Revue de synthèse historique", tome IX, Paris, 1904, p. 136.

căci faptele individuale au importanţă istorică numai întru cât contribuie la realizarea acestei valori. Prin această valoare generală se pot înţelege două lucruri: 1. *o valoare recunoscută în mod real de toţi indivizii*; 2. *un ideal normativ.* În istorie, valoarea trebuie să fie recunoscută de toţi oamenii, pentru a le servi drept criteriu de organizare a realităţii istoriei. Valoarea generală necondiţionată în istorie este *valoarea culturală*. Conceptele *cultură* şi *istorie* sunt strâns legate între ele. De aceea RICKERT zice: „Numai valorile culturale fac posibilă istoria ca ştiinţă şi numai evoluţia istorică produce bunuri culturale reale, în care sunt valori culturale"[1]. Prin urmare, avem ştiinţe naturale generalizatoare opuse ştiinţei culturale individualizatoare – istoria. WINDELBAND consideră ca valoare necondiţionată pentru istorie *valoarea morală*. Ştiinţele naturale sunt cauzale, istoria e o ştiinţă timologică, al cărei scop este valoarea. WINDELBAND zice: „E clar că istoria nu e posibilă decât numai întru cât se serveşte de concepţia valorii, care trebuie considerată ca scopul ei"[2].

Istoricul trebuie să expună faptele fără părtinire, în mod obiectiv; totuşi atunci când alege el ceea ce este esenţial de ceea ce nu este, nu introduce el elemente subiective? Cum poate fi deci istoria obiectivă? Dacă istoria nu are obiectivitate aşa cum au ştiinţele naturii, este ea ştiinţă? Obiectivitatea istorică e garantată prin aceea că avem a face cu valori generale, care se impun tuturor, şi apoi criteriul valorii se aplică numai materialului de fapte. GROTENFELT zice: „Întrucât valoarea condiţionează numai alegerea materiei, nu distruge caracterul ştiinţific al istoriei"[3]. Foarte adesea această valoare se impune chiar în mod inconştient, instinctiv; unii istorici fac alegerea materialului istoric „fără să simtă trebuinţa de a-şi clarifica supoziţiile propriului lor procedeu", zice GROTENFELT[4]. Valoarea aceasta recunoscută de toţi e un criteriu obiectiv pentru istorie, în alegerea faptelor. Dintre fenomenele individuale şi ireproductibile, atât de numeroase, numai acelea pot forma obiect de studiu istoric, care au legătură cu valoarea supremă.

Din cele spuse rezultă că între istorie şi ştiinţele naturii există deosebiri şi de obiect şi de metodă. Ştiinţele naturii nu se ocupă cu viaţa spirituală, pe când istoria are ca obiect fenomene rezultate numai din voinţa, din spiritul indivizilor. În al doilea rând, ştiinţele naturii au o metodă generalizatoare, iar istoria o metodă individualizatoare. În sfârşit, ştiinţele naturii nu au noţiunea valorii, pe când istoria nu poate exista fără această noţiune. Metodă individualizatoare au şi unele ştiinţe ale naturii, cum sunt: zoologia, geologia, dar ceea ce face caracteristica istoriei este tocmai relaţia cu valoarea.

---

1. H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, II, Auflage, Tübingen, 1913, p. 511.
2. W. WINDELBAND, *La science et l'histoire devant la logique contemporaine*, p. 138.
3. A. GROTENFELT, *Die Wertschätzung in der Geschichte*, Leipzig, 1913, p. 203.
4. A. GROTENFELT, *op. cit.*, p. 175.

RICKERT este reprezentantul cel mai de seamă al concepţiei istoriei ca ştiinţă timologică şi individualizatoare. RICKERT raportează faptele istorice la o idee generală, la valori. Într-adevăr, zice RICKERT, în cursul evoluţiei istorice s-au dezvoltat valori, dar ele nu sunt temele istoriei. De altminteri, el reia o temă mai veche, susţinută înainte de SCHOPENHAUER şi FICHTE. Momentul valorii în fenomenele istorice îl găsim accentuat chiar la KANT, care însă a considerat *individualul* numai ca purtător al generalităţii valorii. Individualul istoric este, după KANT, numai capabil de o valoare, el prin sine însuşi fiind fără valoare. Momentul valorii în istorie l-a accentuat FICHTE, care introduce „cunoştinţa momentului valorii în conceptul culturii şi al istoriei", cum zice LASK[1]. El însă introduce în istorie consideraţii metafizice. Meritul cel mare al lui RICKERT este tocmai faptul că exclude tot ceea ce este metafizic. După FICHTE, sensul istoriei e determinat de un plan al lumii, de totalitatea fenomenelor valorii. El consideră individualitatea ca o valoare, întrucât ea este încorporată ca membru într-un *tot al valorii*. Prin urmare, individualitatea este un fragment, dar un fragment care nu poate fi înlocuit cu altul. FICHTE deosebeşte însă două feluri de individualităţi, şi anume : *o individualitate neesenţială sensibilă*, care nu are o valoare proprie, şi *o individualitate esenţială suprasensibilă*. Individualul are valoare prin locul pe care îl ocupă el în totul evolutiv. Individualitatea empirică, aceea care se manifestă în istorie, are rolul de a introduce valoarea din lumea transcendentă în cea sensibilă-temporală. După FICHTE, materia istoriei o alcătuieşte individualul, care realizează însă valori culturale, valorile care se opun oarecum uniformităţii naturale şi neschimbării ei.

Sunt totuşi cugetători care nu au admis valoarea ca element al istoriei. Aşa e RIEHL, tot aşa putem cita pe XENOPOL, care a dus chiar polemică cu reprezentantul concepţiei timologice în istorie, cu RICKERT. XENOPOL pleacă mai întâi de la o idee generală, aceea că noţiunea de valoare e relativă şi ca atare ea nu poate servi drept bază ştiinţifică. Toate ştiinţele se bazează pe postulate şi axiome, a căror valoare e absolută şi de aceea ele ne oferă garanţie de siguranţă în cunoaştere, or, valoarea, fiind ceva relativ, nu poate fi temeiul unei ştiinţe[2]. Vom vedea, după ce vom expune părerea lui XENOPOL în această privinţă, tăria acestui argument. Combătând pe RICKERT, XENOPOL zice că valoarea nu e ceva special pentru istorie în sensul în care a fost luată. Dacă prin valoare se înţelege *interesul* nostru pentru tot ceea ce ne înconjoară şi, dacă din acest interes facem un principiu de alegere a esenţialului, atunci conceptul valorii există în orice ştiinţă, nu este numai un principiu istoric, căci orice ştiinţă se ocupă numai cu lucrurile care interesează, cu lucrurile esenţiale. După părerea lui XENOPOL, conceptul valorii se ia în două sensuri deosebite : 1. în sens de *interes* al nostru

1. E. LASK, *Fichtes Idealismus die Geschichte*, Tübingen und Leipzig, 1902, p. 201.
2. A.D. XENOPOL, *Les sciences naturelles et l'histoire*, pp. 281-285.

faţă de obiecte ; 2. în *sens istoric*. După XENOPOL, conceptul valorii nu poate avea decât un singur sens, şi anume acela de valorificare, de apreciere dintr-un punct de vedere individual. În orice ştiinţă valorile depind de interesele teoretice şi practice ale omenirii. Prin aceste interese omul e ocazionat să dea mai multă sau mai puţină atenţie unor anumite fenomene ; interesele sunt foarte variate, deci şi valorile vor fi tot aşa de variate. Pe de altă parte, valoarea nu poate avea nici un rol în istorie, zice XENOPOL, deoarece istoria se referă numai la evoluţia spiritului, or, evoluţia spiritului e numai o parte din evoluţia universală, din evoluţia materiei. Principiile conducătoare ale evoluţiei materiei nu se deosebesc de acelea ale evoluţiei spiritului decât prin aceea că aceste principii cresc cu atât mai mult cu cât avem forme superioare de evoluţie. Baza lor însă este aceeaşi, deoarece caracteristica istoriei de a se ocupa cu individualul nu e proprie numai evoluţiei spiritului, ci întregii evoluţii, căci această individualizare a fenomenelor succesive se realizează la toate fenomenele. Astfel, zice XENOPOL, *totul* este *unitatea evoluţiei materiei şi a spiritului*, iar evoluţia spiritului e numai o parte, şi pentru a putea stabili principiile părţii trebuie să pornim de la principiile totului. De aici deduce XENOPOL că valoarea nu poate avea nici un rol în istorie ca ştiinţă, deoarece : 1. valoarea e de natură morală şi ca atare nu aparţine domeniului logicii ; 2. valoarea nu e ceva absolut, or, ştiinţa nu poate avea la bază ceva relativ ; 3. valoarea are adesea în sine ceva inconştient, care nu poate fi obiect de ştiinţă ; 4. valoarea ca un principiu de alegere nu aparţine numai istoriei, ci tuturor ştiinţelor.

Dacă valoarea nu este elementul general organizator al fenomenelor istorice, atunci care este acest element ? XENOPOL răspunde la această problemă prin introducerea unui nou concept, conceptul de *serie*. Seriile sunt nişte rame generale în care se petrec diferitele fenomene succesive. Seria seamănă mult cu legea. Legea este, zice XENOPOL, „rezultatul concentrării tuturor faptelor omogene într-un singur tip" [1] ; ea e un fenomen generalizat, deoarece ea cuprinde esenţa fiecărui fenomen şi dă fiecăruia expresia totului, pe când seria este cu totul deosebită, căci ea este *individuală* şi *specifică în timp*, deşi poate fi generală în spaţiu (în formaţii geologice). Seria se deosebeşte de lege în primul rând prin relaţiile sale cu timpul.

Legea nu depinde deloc de timp, pe când seria nu poate fi concepută decât în timp. În al doilea rând, legea nu reţine faptele individuale, ci le neagă, păstrând numai caracterul general ; seria, din contră, lasă faptele neatinse, le înlănţuieşte însă laolaltă. Deşi deosebită de lege, totuşi seria conţine un element general, are o funcţiune logică identică cu funcţiunea legii. Elementul general al seriei e deosebit de acela al legii, căci, deşi se întinde asupra mai multor concepte separate, rămâne tot individual prin faptul că apare o dată în timp.

1. A.D. XENOPOL, *Der Wertbegriff in der Geschichte*, 1906, p. 37.

Seria nu se repetă în timp ; ea uneşte într-un tot fapte individuale, uşurează cunoştinţa lor şi face posibilă, pentru spirit, stăpânirea intelectuală a fenomenelor.

Legea se serveşte de generalizare pentru a unifica faptele individuale într-un tot, pe când seria înlănţuieşte aceste fapte după cauzalitate, după raporturile cauzale ce există între ele. Istoria există ca ştiinţă numai întru cât fenomenele sunt legate cauzal. Prin urmare, istoria este ştiinţă pentru că stabileşte legături cauzale valabile, dar ea nu are a face cu conceptul valorii.

Acestea sunt concluziile lui XENOPOL. El însă greşeşte excluzând valoarea din istorie. Argumentele pe care le aduce contra valorii sunt nedrepte. Astfel, mai întâi valoarea nu e numai de natură morală ; nu trebuie să reducem valoarea numai la morală, căci ea e şi de natură logică. Ea e un element indispensabil al cunoştinţei omeneşti. Valoarea istorică este de natură culturală, iar prin valoare culturală înţelegem o totalitate de valori speciale (juridice, economice, politice etc.). În al doilea rând, XENOPOL neagă valoarea pe temeiul relativităţii sale. Aceasta e fals, deoarece există şi valori absolute, ce se impun tuturor, valori postulate, de natură teleologică. Nici al treilea argument contra valorii nu rezistă criticii, deoarece XENOPOL afirmă că valoarea are ceva inconştient în sine. Inconştient este numai sentimentul valorii, care însă dobândeşte claritate şi o formă precisă de îndată ce se stabileşte un raport între subiectul valorii şi obiectul ei într-o judecată. Deosebirea pe care o găsim noi între valoarea din ştiinţele naturii şi valoarea istorică constă numai în faptul că în primul fel de ştiinţe avem de a face cu valoarea de adevăr, cu valori hiperindividuale, pe când în istorie avem de a face cu valori sociale, cu valorile care, în constituţia lor, au elemente sociale. Istoricul nu este numai un colector de fapte, căci faptele acestea prin ele nu au nici o importanţă, dar dobândesc o valoare prin sensul lor, prin interpretarea ce li se dă. Ideile istorice sunt, cum spune IORGA, „interpretările sale (ale istoricului), care se opresc asupra unor anumite fapte sau grupe de fapte, asupra unei fărâmi de viaţă trecută, mai restrânsă sau mai întinsă. Afară de dânsele e însă *concepţia lui generală*, care atinge chemarea ştiinţei sale, *scopurile* cărora trebuie să le servească, căile pe care trebuie să înainteze, precum şi *sensul* pe care-l atribuie domeniului mai vast asupra căruia se îndreaptă studiile sale" [1]. Prin urmare, IORGA pune faptele istorice în legătură cu concepţia generală, care desigur serveşte drept criteriu de apreciere, de ordonare a faptelor, de interpretare a lor. Istoricul alege faptele şi le rânduieşte în raport cu valorile culturale sociale. Un fapt istoric va deveni istoric numai prin raportul cu aceste valori, numai prin faptul că a atins aceste valori create de societate. Numai prin raportarea faptelor la aceste valori culturale generale, dobândesc ele caracterul istoric.

1. N. IORGA, *Două concepţii istorice.* Cuvântare ţinută la intrarea în Academie, Bucureşti, 1911, p. 5.

Acest proces nu este tot una cu acela de valorificare, căci e un proces teoretic, care nu trebuie confundat cu procesul practic de valorificare, de apreciere. De altminteri, RICKERT are grijă să le deosebească. El numeşte procesul de valorificare cu terminologia germană *praktische Wertung*, în deosebire de procesul de cunoaştere care e *theoretische Wertbeziehung*. El zice: „Cunoştinţa teoretică şi valoarea pozitivă sau negativă sunt două procese principial deosebite"[1]. Prin cunoştinţă teoretică înţelege el raportarea teoretică la valori. Astfel sunt stabilite diferite valori culturale ca: cele politice, estetice, juridice etc.; prin raportarea teoretică a faptelor la aceste valori se dobândeşte valoarea istorică. Tot aşa, pentru a exclude din istorie orice practicism, zice RICKERT, vorbind despre istorie: „Istoria nu e o ştiinţă valorificatoare, ci una care raportează numai la valori"[2]. WINDELBAND, de asemeni: „Raportarea la valori nu e deloc aprecierea valorii"[3]. Aceste două procese, *teoretic* şi *practic*, trebuie separate, deşi la prima vedere ele par a se confunda. Unii chiar nu le separă deloc. Astfel, RIEHL afirmă că este imposibil, din punct de vedere psihologic, a raporta faptele istorice la valori, fără a le valorifica, deoarece „a raporta ceva la valori şi a-l valorifica este unul şi acelaşi act indivizibil al spiritului"[4].

Procesul de valorificare este aprecierea drept bun sau rău, drept util sau vătămător pentru societate. Pe când primul proces constată numai, acest al doilea e o apreciere, o atitudine voluntară, practică, o atitudine care e determinată de anumite intenţii şi scopuri care se impuneau pentru realizare. Procesul de valorificare constituie *istoria pragmatică*.

De ce sunt valorile istorice sociale? Omul şi faptele lui sunt considerate ca istorice numai întru cât interesează societatea: valorile culturale care dau caracterul istoric fenomenelor individuale sunt valori sociale, valori general recunoscute. Fenomenele din viaţa unui om izolat, fără a avea vreo importanţă pentru cultura socială, nu dobândesc valori istorice; din moment însă ce ele sunt în raport cu valorile culturale sociale, acele întâmplări au caracter istoric. Fenomenele istorice sunt *mărimi de valori* determinate de sisteme *politice*, *economice* etc. Individul este numai acel care realizează scopurile obiective ale totului istoric. *Sistemele politice* însă şi cele *economice* sunt chiar *categorii de valoare* ale acestor fenomene istorice[5].

Într-adevăr, fenomenele istorice sunt acele care au importanţă pentru dezvoltarea culturală a unui popor. Astfel de fenomene sunt determinate de *idei*

1. H. RICKERT, *Geschichtsphilosophie*, *Festschrift für Kuno Fischer*, p. 358.
2. H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, p. 318.
3. W. WINDELBAND, *Einleitung in die Philosophie*, 1914, p. 333.
4. A. RIEHL, *Logik und Erkentnisstheorie*, 1908, p. 101.
5. F. KUBERKA, *Über das Wesen der politischen Systeme in der Geschichte*, Heidelberg, 1913. Critica acestei lucrări am făcut-o noi în „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială", mai 1919.

politice sau de *fapte economice* sau de *tradiție* etc. Prin urmare, în alegerea materialului istoric și în apropierea lui avem o idee regulativă fundamentală – unitatea culturală. Aceasta e valoarea care stabilește valori istorice multiple și variate.

Acest caracter social al valorilor istorice a făcut pe unii gânditori să reducă istoria la sociologie, cum e P. BARTH, care crede că istoria trebuie să se ocupe numai de ceea ce are rol și acțiune socială, numai de societățile omenești și schimbările lor. Desigur că BARTH exagerează, căci istoria nu se poate confunda cu sociologia : istoria e o știință individualizatoare, pe când sociologia e generalizatoare. Apoi, istoria privește realitatea socială numai dintr-un punct de vedere, pe când sociologia din toate laturile sale. Valorile stabilite de istorie sunt valori ale cadrului social în care pulsează viața socială.

Valorile cercetate până acum au comun faptul că sunt valori active, valori în care personalitatea individuală și socială e activă. Personalitatea – subiectul valorii – intră în raport cu alte personalități, intră într-o legătură socială, în care exercită o activitate, ce e supusă aprecierii, deci un proces de valorificare. Voința se manifestă în aceste valori în mod activ, creând sau distrugând raporturi de valoare. Dar, în afară de acest raport activ, personalitatea poate avea o atitudine mai mult sau mai puțin pasivă, o *atitudine contemplativă*. Valorile care se nasc din această atitudine contemplativă a personalității sunt *valorile estetice* și cele *religioase*, în care elementul activ este întunecat, deoarece predomină acest element contemplativ. Nu trebuie însă să se creadă că elementul activ lipsește cu totul, nu lipsește, dar predomină cel contemplativ. Activitatea este la aceste valori de natură pur internă, în deosebire de valorile studiate până acum, unde activitatea are forme externe de manifestare.

VIII. Valori estetice[1]

Între cunoștința teoretică și acțiunea practică există un domeniu mijlociu, caracterizat printr-un moment de natură deosebită, prin *momentul estetic*. Pe când în activitatea teoretică a gândirii noi *reflectăm*, căutând a stabili diferite raporturi, fie de cauzalitate între lucruri, între conținuturi de conștiință, fie de identitate, în activitatea practică noi lucrăm, *reacționăm*, încercând a utiliza lucrurile, a le modifica trebuințele noastre. Cu totul altfel de activitate este în viața estetică, unde nu avem nici atitudine reflexivă, nici practică, ci una *intuitivă*. Prin urmare, în viața estetică noi *intuim*. Aceste atitudini ale spiritului nostru au ca rezultate diferite produse, care sunt obiectul de cercetare al unor discipline filosofice diferite. Astfel, atitudinea reflexivă e obiectul logicii și

1. Acest capitol a fost publicat în „Convorbiri literare" sub titlul *Valorile estetice și teoria empatiei*. Acum refacem și amplificăm numai articolul menționat.

teoriei cunoaşterii, atitudinea practică e obiectul eticii şi al ştiinţelor sociale, iar cea intuitivă-contemplativă e obiectul esteticii. Logica şi teoria cunoaşterii se întreabă: cum trebuie să concepem lumea pentru a avea o idee unitară despre univers? Etica îşi pune problema normelor acţiunii, iar estetica se preocupă de intuiţia frumosului, de artă şi valoare estetică în general. Logica, etica şi estetica sunt ştiinţe normative, între care există un adevărat paralelism. Din acest paralelism rezultă, zice LALANDE, că „valorile ştiinţifice, etice şi artistice pot găsi acolo o lege comună şi sunt ca feţele exterioare ale unei piramide care, întorcându-şi spatele una alteia, tind totuşi către acelaşi scop" [1]. Acest paralelism poate fi privit din două puncte de vedere, şi anume: al *stării lor aşa cum sunt ele alcătuite de fapt* şi *al problemelor ce-şi pun*. Din primul punct de vedere au cam acelaşi concept directiv şi cam aceleaşi obiecte materiale şi psihologice de studiu.

Pe de o parte, logica se ocupă cu *adevărul*, etica cu *justul* şi estetica cu *frumosul*. Tot aşa, din al doilea punct de vedere: logica e ştiinţa legilor gândirii sau arta de a raţiona bine, iar estetica e constatatoarea sau schimbătoarea gustului artistic. De asemenea, logica vrea să găsească un singur adevăr, etica o singură valoare, iar estetica o singură normă estetică. Logica este deci ştiinţa gândirii, etica a voinţei, iar estetica a sentimentului. În cercetarea estetică avem deci de a face cu sentimente, şi anume cu cea mai înaltă speţă de sentimente. Valoarea estetică are ca substrat sentimentul. Cercetarea valorii estetice se poate face pe trei căi sau, mai just, pot fi trei puncte de vedere, şi anume: a. un punct de vedere *istoric*; b. altul *psihologic* şi c. unul *critic normativ*. Din primul punct de vedere se va studia *evoluţia intuiţiei estetice*, precum şi diferitele moduri de a concepe frumosul, atât în trecut, cât şi în prezent. Al doilea punct de vedere va determina analiza sentimentelor ce întovărăşesc orice reprezentare estetică, iar al treilea punct de vedere e acela al fixării unui *ideal estetic*, a unei valori supreme, care e unitatea de măsură a frumosului. Estetica îndreptată către critica frumosului e bazată pe psihologie, deci „estetica psihologică este o supoziţie pentru cea normativă", cum zice H. MEYER [2]. Momentul normativ constă în arătarea condiţiilor şi legilor frumosului şi prin aceasta se arată calea pe care se poate ajunge chiar la scopul artistic, la creaţia frumosului (deşi aceste legi şi condiţii ca norme pentru crearea frumosului sunt inutile, căci artistul în creaţia sa nu urmează nici o normă, ci *el* dă norme artei).

Când vorbim despre frumos şi estetică putem înţelege trei lucruri: 1. *creaţia estetică*; 2. *plăcerea estetică*; 3. *opera estetică*. Aceste trei lucruri sunt deosebite unul de altul, deşi toate sunt cuprinse sub acelaşi termen general de *frumos*. Într-adevăr, momentele sufleteşti sunt deosebite în creaţia estetică şi în

1. A. LALANDE, *Du parallélisme formel des sciences normatives*, „Revue de métaphysique et de morale", Juillet, 1911, p. 532.
2. H. MEYER, *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen, 1908, p. 452.

plăcerea estetică. Ele presupun chiar două personalităţi diferite. Opera de artă este obiectivarea propriei vieţi a artistului, de aceea s-a spus că „arta e o limbă prin care artistul împărtăşeşte publicului său anumite conţinuturi"[1]. În *creaţia artistică*, artistul obiectivează viaţa sa proprie, deci un moment *subiectiv*, prin ajutorul unui material sensibil, printr-un element obiectiv. Orice artist creează valori – şi are conştiinţă despre aceasta – pentru un *public ideal*. El poate crea valori ascunzând ceea ce e pur subiectiv, dând impresia că nu a pus nimic personal, şi atunci arta sa e numită *academică*, rece ; dar artistul poate pune şi ceea ce e pur personal, neîngrijindu-se de public şi de cerinţele lui – în acest caz el creează arta *manieristă*.

În privinţa creaţiei artistice, a originii sale, sunt mai multe teorii, dintre care trei mai importante : 1. *teoria spontaneităţii*, care susţine că arta rezultă din *instinctul spontan al jocului*, din trebuinţa de a cheltui un surplus de energie. Se pune însă, în acest caz, problema : de ce se exprimă acest instinct general al jocului în forme multiple şi variate şi nu numai într-o singură formă ? ; 2. *teoria expresiunii*, ce consideră creaţia artistică ca o expresie a personalităţii artistului. ZOLA a definit arta ca natura văzută prin prisma unei personalităţi ; 3. *teoria imitaţiei* consideră arta drept un rezultat al imitaţiei naturii. Cea mai justă e a doua teorie. În privinţa *plăcerii estetice* trebuie să afirmăm că ea variază de la individ la individ, depinzând de excitabilitatea afectivă a fiecărui individ şi de sensibilitatea sa. După modul cum simte fiece individ se pot deosebi *tipuri estetice*, şi anume : *tipul senzoric, motor* şi *discursiv*. Tipul senzoric poate fi *vizual* şi *auditiv*. *Tipul vizual* percepe şi simte plăcere estetică numai prin excitaţii vizuale. *Tipul auditiv* percepe şi simte plăcere estetică prin sonuri[2]. La *poeţii simbolişti* şi *neoromantici* sunetul e un scop, nu un mijloc. VERLAINE a spus : „de la musique avant toute chose". Alţii consideră sunetul drept un mijloc de exprimare a unui fond. Pentru WAGNER, de exemplu, muzica e un mijloc de exprimare a unor idei, pentru el elementele dramatice sunt pe primul plan. *Tipul motor* simte plăcerea în activitate, în mişcarea dintr-o operă, iar cel *discursiv* în înţelegerea operei.

Plăcerea estetică este însă o transpunere de viaţă în sufletul altuia. Când vorbim despre valori estetice, se pune problema : noi ne referim la creaţia estetică, la plăcerea estetică ori la opera de artă ? Desigur că atunci noi avem în vedere plăcerea estetică, care este determinată de opera de artă. Trebuie să facem o clară deosebire şi între *plăcere estetică* şi *înţelegere estetică*, căci o operă de artă poate fi înţeleasă, fără însă a fi şi gustată. Se poate ca Rafael să fie mai bine simţit de un necunoscător de artă, decât de un specialist, căci acel profan va avea sentimentul mistic al religiozităţii în faţa „Sixtinei", pe când un

1. *Ibidem*.
2. MÜLLER-FREIENFELS, *Psychologie der Kunst*, Bd. I, Leipzig und Berlin, 1912, p. 19.

specialist va admira compoziţia genială a culorilor şi a liniilor [1]. Primul va avea plăcerea estetică, iar cel de al doilea înţelegerea estetică. Valorile estetice se referă deci la plăcerea estetică. Dar ce e valoarea estetică şi cum poate fi ea determinată? În privinţa determinării acestui fel de valoare întâmpinăm cea mai mare greutate, căci s-au dat aşa de multe răspunsuri, care au căutat să arate mai precis ce e valoarea, şi totuşi cele mai multe s-au redus pur şi simplu la afirmarea valorii, nu la explicarea ei. S-a confundat valoarea estetică cu judecata de valoare şi s-a cercetat mai mult aceasta din urmă. Dar, de fapt, valoarea estetică nu depinde de judecată, ci judecata de valoare e în dependenţă de *ideea de frumos*, căci valoarea e un punct de direcţie al judecăţilor. Valoarea estetică a fost concepută în diferite feluri. Astfel, unii au conceput frumosul ca o asociaţie de reprezentări, de factori senzoriali. Valoarea estetică ar fi astfel produsul combinării acestor factori. Alţii susţin că valoarea estetică e determinată nu de conţinutul de reprezentări, ci de *forma* de unire a lor. Şi această teorie este unilaterală ca şi prima, deoarece *forma*, ca şi fondul, e numai un element al obiectului estetic şi prin urmare şi al valorii. Frumosul constă şi din fond şi din formă – din o concordanţă a lor. KANT a dedus valoarea estetică din *concordanţa intuiţiilor şi conceptelor*, înlăturând unilateralitatea primelor două concepţii.

Alţi gânditori reduc valoarea estetică la cea biologică. Punctul de plecare al acestei teorii e o concepţie greşită a valorii în genere. Astfel e teoria estetică reprezentată de R. MÜLLER-FREIENFELS, care consideră viaţa ca principiul cel mai general al valorii. Autorul mai sus citat zice: „Pretutindeni acolo unde vorbesc despre valoare, este la bază un raport cu o fiinţă vie; ceva este considerat ca valoare numai când contribuie la conservarea sau la propăşirea vieţii" [2]. Valoarea este o relaţie între un subiect şi un obiect – subiectul fiind întotdeauna o fiinţă vie, iar obiectul viaţa. De aici deduce autorul citat că „toate valorile reale sunt, în ultima esenţă, valori biologice" [3]. Judecăţile de valoare, de asemenea, vor fi adevărate, după această teorie, numai dacă vor afirma valori biologice reale. De altminteri, MÜLLER-FREIENFELS nu e consecvent întotdeauna, deoarece vorbeşte şi de conservarea eului spiritual uneori. Această teorie biologică a valorii a fost mult discutată, punându-se problema raportului dintre *frumos* şi *util*. Pot fi trei ipoteze asupra acestui raport: 1. frumosul şi utilul se identifică; 2. se exclud; 3. se încrucişează, căci ceea ce e frumos poate fi şi util şi invers. Identitatea între bine şi frumos a susţinut-o PLATON, iar la moderni GUYAU. A doua ipoteză, EMMERSON, BAIN şi SPENCER. După SPENCER, frumosul se naşte atunci când a dispărut utilul. Cea mai justă ipoteză e a treia, deoarece frumosul poate fi şi util, precum utilul poate fi şi frumos.

---

1. K. GROOS, *Ästhetik, Die Philosophie im Beginn des 20-sten Jahrhunderts*, Heidelberg, 1907.
2. MÜLLER-FREIENFELS, *Psychologie der Kunst*, Leipzig und Berlin, Bd. I, p. 151.
3. MÜLLER-FREIENFELS, *op. cit.*, p. 152.

Teoria biologică a valorii estetice pleacă însă de la un punct de vedere greşit în concepţia valorii, căci, cercetând esenţa valorii, consideră ca subiect numai *viaţa*, şi anume viaţa fizică, organică. Noţiunea de subiect însă trebuie luată într-un sens mai larg, în sensul de subiect psihologic în genere, iar ca obiect al valorii trebuie considerat tot ceea ce corespunde unui sentiment, unei dorinţe, unui scop, care nu este numai decât biologic. Aceasta cu atât mai mult în artă unde avem a face cu *valori proprii*. Tocmai aceasta este caracteristica fenomenului estetic, a vieţii estetice, că are valori proprii, valori care nu servesc la realizarea altor scopuri, în deosebire de viaţa practică, unde avem *valori mijlocite*, valori ce servesc ca mijloc pentru anumite scopuri. *Teoria psihologică* vrea să derive valoarea estetică din legile forţelor sufletului. Astfel, s-a încercat derivarea frumosului din instinctul jocului. KONRAD LANGE a redus arta la o *iluzie*, pe care ne-o producem noi înşine. BRODER CHRISTIANSEN a confundat teoria valorii estetice cu o teorie psihologică voluntaristă, deoarece el considera ca valoare estetică tot ceea ce mulţumeşte un instinct fundamental omenesc, o voinţă cu *scopuri imanente*, cu tendinţa de a crea ceva independent de o ţintă externă. Valoarea estetică presupune deci o activitate care, dându-ne iluzia realităţii, ne duce într-o lume de creaţii imaginare. După această concepţie, fenomenul estetic nu este altceva decât iluzia dezvoltării unui instinct.

Această teorie a lui CHRISTIANSEN nu este mulţumitoare, pentru că nu arată deloc ceea ce e propriu valorilor estetice sau, mai bine, prin acel *scop imanent* nu determină nicidecum caracterul valorii estetice. Prin tendinţa de a crea ceva independent de un scop extern se pot înţelege foarte bine şi valorile religioase, care se bazează în definitiv pe aceeaşi tendinţă de interiorizare, de creare a ceva fără de scop extern. Teoria psihologică a valorii estetice trebuie să arate cum se produce valoarea estetică, obiectul estetic, care e creaţie psihică. Astfel de teorie e *Einfühlung-ul*, despre care vom vorbi mai târziu. Această direcţie psihologică explică plăcerea şi producţia estetică prin anumite stări psihice subiective. În contra direcţiei estetice psihologice este MEUMANN. De asemenea, GROOS afirmă că psihologia pregăteşte numai terenul pentru construirea valorii estetice[1]. Psihologia este explicativă, estetica e normativă: psihologia nu dă criteriu pentru valorile estetice şi nici nu deosebeşte esteticul de neestetic.

Teoria logică a valorii consideră frumosul drept conţinut logic al gândirii, îmbrăcat însă nu în concepte, ci în intuiţia sensibilă. Valoarea estetică este deci, după această teorie, „o gândire logică inconştientă", cum zice W. WUNDT[2]. Valoarea estetică rezultă dintr-o tendinţă de a concretiza gândirea. De aici conchide WUNDT că „arta nu e o treaptă premergătoare, ci e o completare a ştiinţei"[3].

---

1. K. GROOS, *Ästhetik, Die philosophie im Beginn des 20-sten Jahrhunderts, Festschrift für Kuno Fischer*, Heidelberg, 1907.
2. W. WUNDT, *System der Philosophie*, Bd. II, *Ästhetische Anshauung*.
3. W. WUNDT, *op. cit.*, p. 260.

Ştiinţa lucrează cu concepte şi idei abstracte, iar arta cu intuiţii. Dar conceptul e strâns legat cu intuiţia şi de aceea arta e influenţată de conceptele ştiinţifice şi de ideile filosofice.

Această teorie logistică nu e mulţumitoare, deoarece nu analizează subiectul valorii estetice şi neglijează cu totul rădăcinile psihologice, afective ale artei, dând prea mare importanţă elementului intelectual.

O altă teorie asupra valorii estetice e cea *metafizică*, pentru care frumosul e ceva absolut, obiectiv, independent de subiectivitatea noastră. Reprezentantul acestei teorii e F.TH.VISCHER. Direcţia metafizică vrea să explice fenomenul estetic în legătură cu concepţia metafizică a esenţei lumii. Astfel este SCHOPENHAUER, care vrea să explice frumosul prin reducerea ideilor la trepte de obiectivare ale voinţei universale. Tot o direcţie metafizică reprezintă şi BERGSON, pentru care intuiţia estetică şi cea metafizică sunt foarte aproape. LE ROY exprimă foarte clar acest raport dintre intuiţia estetică şi cea metafizică în felul următor : „arta e filosofia înaintea analizei, a criticii, a ştiinţei : intuiţia estetică este intuiţia metafizică născândă, mărginită la vis, care nu merge până la proba verificării pozitive. Reciproc, filosofia este arta care succede ştiinţei, care ţine seamă de dânsa, arta care ia drept materie rezultatele analizei şi care se supune cerinţelor unei critici riguroase: *intuiţia* metafizică este intuiţia estetică verificată, sistematizată" [1]. Aceasta e o aberaţie însă, deoarece frumosul e o noţiune corelată cu noţiunea *subiect* şi nu poate exista o valoare estetică decât pentru un subiect, pentru o conştiinţă. Teoria însă care dă un adevărat criteriu pentru determinarea valorilor estetice este *teoria empatiei*, e teoria cunoscută sub numele *Einfühlung*. Termenul acesta (*empatie)* nu spune pentru noi românii prea mult, e tot un termen străin, aşa cum e şi termenul german *Einfühlung* ; întrebuinţăm totuşi această formaţiune grecească deoarece şi în literatura engleză e întrebuinţat ca echivalent pentru *Einfühlung*. De altminteri, ar fi un proces de adevărată creaţie în limba noastră dacă am găsi termenii necesari pentru a exprima toate ideile şi subtilităţile filosofiei. *Teoria empatiei* sau a *Einfühlung-ului* a fost formulată de TH. LIPPS. LIPPS deosebeşte la obiectul estetic o *formă* (ton, culoare etc.) şi un *conţinut*. Conţinutul estetic e de natură psihică. În sesizarea şi în gustarea unei opere de artă noi suntem în activitate internă psihică, noi introducem în obiectul estetic ceva din sufletul nostru [2]. Această introducere a sufletului în obiecte e ceea ce numeşte LIPPS *Einfühlung general aperceptiv*. El deosebeşte însă patru feluri de *Einfühlung*, şi anume : a. când însufleţim natura şi spaţiul, avem o empatie naturală empirică – e ceea ce numeşte el *Einfühlung natural (Natureinfühlung* – în acest caz noi atribuim

1. ED. LE ROY, *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*, 1913, p. 51
2. LIPPS, zice : *Ich bin in dem Objekt mit dieser inneren Tätigkeit eingeführt. Ästhetik*, „Kultur der Gegenwart", 1908, Teil I, p. 358.

naturii tendinţe, puteri, activitate. Aceasta este baza psihologică a vechiului antropomorfism ; b. când atribuim naturii chiar sentimentele ce ne agită sufletul nostru : mândria, jalea, durerea, atunci se naşte empatia estetică (*ästhetische Einfühlung*) ; c. când dispoziţiile noastre sufleteşti, trezite cu ocazia unor factori străini, le atribuim chiar acelor factori se produce *empatie dispoziţională (Stimmungseinfühlung)*. De exemplu : culorile şi tonurile muzicale trezesc în sufletul nostru diferite sentimente ; dacă noi considerăm aceste sentimente ca inerente oarecum culorilor şi tonurilor, înseamnă că am introdus dispoziţiile noastre afective chiar în acele senzaţii vizuale sau auditive.

În sfârşit, al patrulea fel de empatie e aceea care se poate numi *socială* şi constă în pătrunderea, în introducerea vieţii noastre în sufletul altor oameni. În cazul acesta există o „transpunere a mea în altul" [1].

Prin urmare, prin empatie înţelegem o obiectivare a eului nostru, o oglindire a lui în lumea externă şi o comunicaţie afectivă cu obiectele în care am introdus ceva din sufletul nostru. Valoarea estetică se produce astfel prin afirmarea vieţii (nu în sensul de afirmare utilitară a vieţii). Negarea vieţii într-un obiect constituie, după Lipps, urâtul. În valoarea estetică noi simţim ceea ce este omenesc, simţim valoarea ca fiind în acelaşi timp şi în *noi* şi în *obiect*. Simţim o *empatie estetică* pentru orice obiect, unde punem viaţă şi „această simpatie estetică este sâmburele general al oricărei plăceri estetice în genere" [2]. Un obiect are deci cu atât mai mare valoare estetică, cu cât ne putem transpune mai mult în el şi cu cât găsim ceva mai important pentru personalitatea noastră.

Această teorie a empatiei – sumar expusă şi asupra căreia vom reveni – are meritul de a da un criteriu pentru valoarea estetică, un criteriu general. Vom vedea în curând ce s-a obiectat acestei teorii şi mai ales cum o putem contempla pentru a fi o adevărată teorie a valorilor estetice.

O altă teorie este cea socială, care a căutat să explice valoarea estetică prin originea ei socială şi prin rolul ei social. Astfel, Burckhard [3] afirmă că orice operă estetică cuprinde doi factori : *forma* şi *materia*, care colaborează, producând opera frumoasă. Forma este individuală, afirmă Burckhard, iar materia socială, deoarece orice artist se inspiră din fenomene social-trăite, dând numai o formă personală. Aceasta în ceea ce priveşte originea. Referitor la rolul operelor, s-a afirmat că valoarea estetică a operei de artă provine din întrebuinţarea şi tendinţa unei opere faţă de societate – arta cu tendinţe – în deosebire de curentul contrar, care crede că valoarea estetică există prin ea şi pentru ea – arta pentru artă. De fapt, este un raport de reciprocitate între artă şi societate, căci societatea dă artei conţinutul – ideile sociale – pe de o parte, iar, pe de alta, momentul formal-individual al operei de artă influenţează societatea.

---

1. Th. Lipps, *op. cit.*, p. 362.
2. Th. Lipps, *op. cit.*, p. 363.
3. J. Buckhard, *Ästhetik und Sozialwissenschaft*, 1913.

În contra acestei păreri se ridică BERGSON, care susţine că artistul nu împrumută materialul de la societatea din afară, deci că arta nu are deloc caracter social. El spune: „Ceea ce ne interesează în opera poetului e viziunea unor anumite stări de suflet foarte profunde sau a unor anumite conflicte cu totul interioare, or, această viziune nu poate să se îndeplinească din afară. Sufletele nu sunt penetrabile unele pentru altele. Noi nu vedem niciodată în afară decât unele semne ale pasiunii. Noi nu le interpretăm – întotdeauna defectuos de altminteri – decât prin analogie cu ceea ce am simţit în noi înşine. Ceea ce simţim este esenţialul şi nu putem cunoaşte *à fond* decât propriul nostru suflet, când ajungem să-l cunoaştem"[1]. Aceste teorii, enumerate mai înainte, au vrut să explice, în diferite moduri, valoarea estetică, încercând a da, în acelaşi timp, şi criteriul sau unitatea de măsură a valorilor estetice.

Se impune acum, după această sumară expunere istorică a teoriilor valorii estetice, să cercetăm sistematic problema. Pentru a determina cadrul discuţiei, vom limita studiul la cercetarea problemei *obiectului valorii estetice, a subiectului ei, a caracterului valorii estetice* şi, în sfârşit, *problema judecăţilor de valoare estetică*.

Când vorbim de *valoare estetică*, înţelegem un *obiect*, care are valoare, şi un *subiect*, pentru care există acea valoare. Aceste două noţiuni sunt constitutive pentru noţiunea de valoare. Obiectul valorii estetice e ceva diferit după indivizi; de aceea nu trebuie să se confunde obiectul estetic cu opera de artă. Temeiul acestei deosebiri între *obiectul valorii estetice* şi opera de artă se poate vedea din faptul că pot exista mai multe aprecieri diferite asupra aceleiaşi opere de artă. De ce aceasta? Tocmai pentru că obiectul estetic e altul pentru fiecare individ. Vom explica aceasta. Obiectul estetic e în funcţiune de subiect şi e rezultat al unei sinteze operate în subiect. Orice obiect este o unitate sintetică de reprezentări, formată prin ajutorul unor concepte fundamentale, numite categorii. În structura obiectului estetic vom avea, prin urmare, anumite *elemente* – care sunt *intuiţiile* sensibile – ordonate într-un tot unitar, sintetic, prin categorii, şi anume prin categoria finalităţii. Această finalitate nu trebuie însă înţeleasă în sens obiectiv, în sensul unei mijlociri către un scop utilitar sau de altă natură externă. Este o *finalitate fără scop*, cum a numit-o KANT (*Zwekmässigckeit ohne Zweck)*. După KANT, finalitatea estetică constă în „concordanţa formei obiectului estetic cu facultatea de cunoaştere sau în concordanţa intuiţiilor cu conceptele"[2]. Finalitatea estetică constă deci în ordonarea intuiţiilor pentru a ne reda *viaţa*.

Obiectul estetic nu este o realitate externă, ci e o realitate construită de un subiect, care porneşte de la impresiuni deşteptate de către realitate, dar care îmbină aceste impresiuni după anumite idei ale sale, într-o oarecare formă. În

1. H. BERGSON, *Le rire*, ed. VIII, Paris, 1912, pp. 170-171.
2. I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, „Das Geschmacksurteil beruht auf Gründen apriori".

felul acesta, e uşor de înţeles că obiectul estetic nu e ceva transcendent[1], dar nici ceva prea subiectiv, ci are şi elemente reale şi elemente ideale. Obiectul estetic este deci în funcţie de subiect, nefiind încă redus în mod absolut la subiect, căci el are şi momente obiective.

Dacă obiectul estetic are şi momente obiective, atunci problema valorilor estetice ia o altă înfăţişare, deoarece în cazul acesta temeiul valorii trebuie să fie căutat şi în acel substrat obiectiv.

S. WITASEK vorbeşte chiar de anumite calităţi ale substratului estetic[2]. Vom vedea în curând care poate fi temeiul obiectiv al valorii estetice.

S-a afirmat că nu poate exista o *măsură intersubiectivă* a valorii estetice, o măsură comună obiectivă a lor, tocmai pe motivul că aceste valori îşi au originea în individ şi, ca atare, sunt oarecum atomizate. Vom arăta imediat cât e de justificată această părere.

Am găsit în structura obiectului estetic două momente constitutive: unul *obiectiv*, care poate fi considerat ca substrat al valorii –, şi anume realitatea externă – şi altul *subiectiv*, care constă din impresiunile subiective, ordonate prin categorii şi combinate cu idei. Momentul obiectiv, care pare constant, este totuşi schimbat şi transformat prin factorul subiectiv. Acest factor subiectiv – impresiunile – variază de la individ la individ, de unde şi varietatea de valorificări estetice. S-a încercat evitarea greutăţilor ce se întâmpină în stabilirea unei valori, a unei norme generale, pe diferite temeiuri. Astfel, B. CHRISTIANSEN a afirmat existenţa unei unităţi de valoare estetică, pornind de la nişte consideraţii psihologice. El crede că „instinctele fundamentale ale indivizilor, în care îşi au originea valorile, concordă"[3]. Desigur că este o explicare psihologică cu temeiuri serioase. De fapt, este aceeaşi idee pe care a exprimat-o KANT prin conceptul de *valabilitate generală subiectivă*, considerând o valoare care există pentru subiectivitatea general omenească. KANT a făcut supoziţia existenţei unui acord general, a unei simţiri subiective a plăcerii, aceeaşi la toţi oamenii[4]. Dacă este posibilă o unitate de valoare estetică – şi este posibilă – atunci se impune problema: care e acea unitate? În ce constă această valoare tipică?

Noi credem că acea valoare este *valoarea empatică*, valoarea produsă prin *Einfühlung*. Vom încerca a dovedi aceasta. E ştiut din experienţă că simt frumosul acei oameni care au o mare excitabilitate psihică, au mai multă mobilitate sufletească, pot ieşi din propria lor stare sufletească momentană şi pot iradia viaţa lor asupra altor lucruri. Cine n-a simţit, fiind înaintea unui peisaj frumos, că se depersonalizează întrucâtva, că ceva din sufletul său a

1. S. WITASEK, *Über die ästhetische Objektivität*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", 1915.
2. S. WITASEK, *op. cit.*
3. B. CHRISTIANSEN, *Philosophie der Kunst*, 1909, p. 34.
4. I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, ed. II, Vorländer, 1902.

trecut în lucrurile înconjurătoare? Aşa se explică poate tendinţa scriitorilor de a face imagini, comparaţii umanizate. Este deci un *transfer psihic*, de aceea omul transmite lucrurilor ceva din sufletul său. Ba chiar sunt unele firi, unii oameni, care vor să vadă viaţa concretizată. De pildă: sunt unii oameni a căror plăcere estetică – în admiraţia unui peisaj – e cu mult mai mare atunci când văd alţi oameni în acel peisaj sau când văd acolo animale. Noi căutăm în artă pretutindeni *viaţa*, pentru că punem ceva din viaţa noastră. Tot aşa, într-un tablou – în pictură – noi căutăm expresiuni ale vieţii psihice. De ce ne plac portretele lui REMBRANDT? Desigur, pentru că ele exprimă viaţa. *Bătrânii* lui REMBRANDT exprimă „un maximum de viaţă trăită”, cum zice SIMMEL[1]. Dar în muzică? Diferitele sunete joase, înalte nu exprimă ele sentimente de tristeţe, de veselie? Nu exprimă ele viaţa noastră? Oare muzica lui WAGNER nu este ea fermecătoare tocmai pentru că este expresia dramelor sufleteşti? Noi găsim şi simţim frumosul acolo unde găsim viaţă, acolo unde putem transpune mai lesne şi mai mult din sufletul nostru. Această proietare a sufletului nostru în altceva este *empatia* – e *Einfühlung-ul*, cum i-a zis LIPPS. Empatia e o proiecţie a activităţii noastre în obiectul estetic. Când conţinutul nostru sufletesc a fost proiectat în obiecte, atunci le animează pe acestea.

În contra acestei teorii a empatiei s-au adus multe obiecţiuni, care par, la prima vedere, foarte serioase, care însă analizate mai de aproape nu rezistă criticii.

Astfel, MÜLLER-FREIENFELS aduce trei argumente de căpetenie contra empatiei, şi anume: a. conceptul acesta nu e ceva *unitar* şi nici fenomenul psihic denumit prin acest termen nu e destul de exact analizat; b. faptele, care sunt la baza empatiei, nu sunt specifice numai domeniului estetic, ci sunt şi în viaţa practică, pretutindeni; c. fenomenele estetice afirmate de empatie nu coincid cu totalitatea simţirii estetice, deoarece într-un sentiment estetic avem întotdeauna o unitate a unui *element intelectual* şi a unui sentiment.

Aceste obiecţiuni generale le considerăm cu totul greşite pentru următoarele motive: a. conceptul empatiei e destul de unitar, nu e însă un concept cu un conţinut şi o sferă determinată, rezultat al unei abstracţiuni, ci e un termen pentru denumirea unui act psihic, a cărui natură e mai greu de analizat. Se ştie însă din psihologia sentimentului că sentimentul are proprietatea iradierii, se poate extinde asupra unor obiecte diferite, dar care au şi părţi asemănătoare între ele; tot aşa, se ştie că în baza legii transferului psihic afectiv noi putem să transpunem ceva din sufletul nostru în sufletul altcuiva. Empatia nu e altceva decât un transfer psihic. E greu de analizat acest fenomen al empatiei, pentru că se pot face confuziuni. Astfel, se poate înţelege, prin această proiectare a sufletului, un fel de *obiectivare* şi aceasta ar fi atunci o mare lipsă a empatiei, întrucât n-ar ţine seamă de faptul că sentimentele sunt pur subiective, că nu se

1. G. SIMMEL, *Rembrandtstudien*, „Logos”, Heft I, 1914.

pot extinde asupra lumii externe, că nu se pot obiectiva. Dar nu aceasta este empatia, căci aici avem a face numai cu un proces de proiecţiune, de contopire a sufletului cu un anumit obiect, de comunicare şi de continuitate psihică. Müller-Freienfels a înţeles empatia (*Einfühlung*) numai în mod pasiv, adică a crezut că tot procesul empatic se reduce la o atribuire de stări psihice proprii obiectelor, proces pe care germanii îl numesc *Zufühlung*. Nu însă acesta e sensul adevărat al empatiei, căci Lipps a înţeles prin empatie procesul de simţire în mod activ cu lucrurile, simpatia activă, ce constă în faptul că trăim şi noi ceea ce punem în obiecte şi le trăim în acelaşi timp. Pentru acest motiv, prima obiecţiune a lui Müller-Freienfels cade.

În ceea ce priveşte a doua obiecţiune trebuie să recunoaştem că Lipps, deşi a deosebit patru feluri de empatie, nu a specificat totuşi ce este caracteristic pentru domeniul estetic, în deosebire de viaţa practică.

Aici e nevoie de un mic adaos. În empatia estetică predomină *momentul contemplativ* al vieţii psihice, zic predomină pentru că nu lipseşte nici momentul activ. În empatia practică predomină *momentul volitiv*, deoarece, atunci când ne transpunem viaţa noastră în sufletul semenilor noştri, se deşteaptă în noi un impuls voluntar, acela de a reacţiona, de a lucra pentru binele lor. Momentul contemplativ al valorii estetice nu exclude elementul activ, deoarece admiraţia operei de artă este ea însăşi activă şi empatia nu este decât o activitate. Dar această activitate nu are nimic subiectiv, nimic referitor la subiectul ce simte. În momentul când suntem dominaţi de un sentiment estetic, noi proiectăm sufletul nostru în lucruri, în opera de artă, şi simţim acele conţinuturi sufleteşti fără a avea vreo nuanţă subiectivă : noi compătimim persoana sau lucrul personificat, trăim viaţa pe care am exteriorizat-o fără a şti că este a noastră.

Referitor la a treia obiecţiune – că sentimentul estetic are şi un element intelectual – putem afirma că această întâmpinare nici nu priveşte teoria empatiei, pentru că Lipps a determinat empatia estetică prin aceea că noi punem în natură forţele, tendinţele, mândria, jalea etc., deci tot ceea ce avem în suflet. De altminteri, am arătat mai înainte că obiectul estetic, în structura sa, are şi elemente reale şi elemente ideale, intelectuale.

Aceste obiecţiuni de mai sus – care sunt şi cele mai generale şi mai curente – nu pot zdruncina teoria empatiei, care rămâne să explice valorile estetice, să dea o unitate de valoare.

O altă obiecţiune, foarte interesantă prin natura sa, e aceea adusă de Münsterberg, care găseşte că empatia nu este în acord cu fenomenul estetic. După Münsterberg, valoarea estetică se reduce la o armonie de voinţe, la o armonie dintre *voinţa noastră* şi *voinţele naturii*. Nu e just, afirmă Münsterberg, că noi transpunem sufletul nostru în fenomenele şi lucrurile înconjurătoare, ci natura, prin voinţa sa, vine în contact cu noi. Voinţa naturii se proiectează în noi. Raportul dintre voinţa noastră şi voinţa naturii e posibil

numai prin eliminarea oricărui interes practic al nostru. Valoarea estetică, Münsterberg o consideră obiectivă, întrucât ea e determinată de natura exterioară. Unitatea din frumuseţea estetică „noi o trăim, dar noi o creăm", ea „se transportă în noi, cum zice Masci, graţie simpatiei", deci „starea noastră de conştiinţă e consecutivă, nu originară"[1]. Astfel, frumosul e o manifestare a voinţei cosmice. Deci – pentru Münsterberg – empatia nu poate servi la dobândirea unităţii de valoare estetică, ci acea unitate e armonia dintre cele două voinţe: a noastră şi a naturii.

Se vede din această foarte succintă expunere a argumentării lui Münsterberg[2] că el caută să introducă o valoare metafizică, conformă cu voluntarismul său mistic; or, în estetică, după cum am văzut la începutul acestui studiu, suntem pe un teren psihologic. De asemenea, Meumann combate empatia, afirmând că nu poate explica valoarea estetică în întregimea sa. Cum putem explica, prin empatie, plăcerea rezultată din proporţiile simetrice sau din combinarea culorilor, a sonurilor? Empatia este, după acest cugetător, numai un element al valorii estetice[3]. La acestea putem răspunde că în chiar proporţiile estetice, în culori şi sonuri are loc un proces de empatie, deoarece sunt factorii asociativi, care ne fac să ne resimţim influenţaţi de culori şi sonuri legate de variate sentimente, de forme simetrice legate cu anumite sentimente izvorâte din tendinţa de a considera totul în legătură cu noi, cu viaţa noastră trupească şi sufletească.

Pentru aceste motive credem că teoria empatiei ne poate da unitatea de valoare estetică şi deci poate înlătura orice scepticism şi relativism al valorii estetice. Valoarea estetică există, iar empatia e formularea criteriului de a o găsi. Prin urmare, vom găsi frumosul acolo unde vom avea emoţiune estetică, rezultată din transpunerea sufletului nostru în scene, persoane şi lucruri, cu care vom simţi momentan, uitându-ne pe noi înşine, cu ceea ce avem diferenţial şi specific.

Dar ce caractere specifice are valoarea estetică? În primul rând, trebuie s-o spunem, valoarea estetică are în sine un element întrucâtva *iraţional*. Kant a afirmat acest iraţional prin negarea conceptului estetic. Valorile estetice nu se pot impune pe cale raţională şi nici nu au un caracter stringent obiectiv, ci, din contră, ele prezintă un grad de interioritate, de subiectivitate, care însă reprezintă ceva general omenesc. Într-adevăr, nu putem face pe cineva să simtă frumuseţea unei opere de artă, ci cel mult îl putem face să înţeleagă o operă mai grea. Germanii fac o justă deosebire între *plăcere estetică (Kunstgenuss)* şi *înţelegere estetică (Kunstverständnis)*. Această iraţionalitate şi interioritate a valorilor estetice

---

1. F. Masci, *La Filosofia dei valori*, „Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei", Roma, 1911, p. 325.
2. H. Münsterberg, *Philosphie der Werte*.
3. Meumann, *Vorlesungen zur Einführung in die experimentalle Pädagogik und ihre psychologischen Grundlagen*, I-II, Auflage, Leipzig, 1911.

fac să fie mai grea analiza fenomenului empatic. Pe lângă iraţionalitate, valorile estetice au şi caracterul de *intuitivitate*, căci aceste valori nu rezultă din reflexiune, ci sunt intuitive.

Caracterul cel mai propriu al valorilor estetice este însă *autonomia*. Valorile, în general, pot fi *heteronome* şi *autonome*. Valorile sunt heteronome, atunci când ele sunt impuse de cineva străin nouă, exterior eului nostru; sunt însă autonome atunci când noi înşine alcătuim acele valori şi le recunoaştem ca atare. *Valorile estetice sunt autonome*, deoarece norma frumosului şi-o dă subiectul. Nu urmează de aici că pot fi atâtea norme, deci atâtea valori estetice, câţi indivizi sunt, ci norma e aceeaşi – deşi e subiectivă – căci e o subiectivitate general omenească. Valoarea estetică trebuie să fie generală şi durabilă, deoarece tot ceea ce aparţine momentului dispare cu momentul. Adeseori putem avea iluzia valorii prin strălucirea momentană a unui obiect estetic, totuşi, dacă acel obiect nu exprimă ceva general omenesc, viaţa în ceea ce are mai înalt, el dispare. Cu drept cuvânt zice GOETHE:

„Was glänzt ist für den Augenblik geboren,
Das Echte bleit der Nachwelt unverloren" [1].

Un alt caracter al valorii estetice este *absolutul*. Valoarea estetică e considerată, împreună cu *adevărul* şi *binele*, ca fiind absolută. Sunt însă păreri deosebite în această privinţă. Valoarea estetică a fost uneori înglobată în alte valori, luându-i-se acest caracter al absolutului. De pildă: pentru PLATON, valoarea estetică era cuprinsă în cea morală. PLATON considera frumosul ca o parte a binelui. Valoarea morală este, după dânsul, absolută, iar celelalte valori sunt subordonate acesteia; chiar valorile logice sunt considerate ca elemente ale valorii morale. Valoarea estetică este însă pe acelaşi plan cu *binele* şi *adevărul*, e absolută, căci izvorul ei este altul decât al adevărului şi binelui: fiecare dintre aceste trei valori rezultă din altă putere sufletească, deci fiecare este de sine stătătoare. De aici nu trebuie să se tragă concluzia că ele n-au nici o legătură între ele, ci, din contră, ele se întreţes, se ajută reciproc. Arta, de pildă, are un scop în sine, totuşi valorile estetice pot fi şi *etice* şi *religioase*. Valoarea estetică poate servi ca factor moralizator atunci când contribuie la realizarea unor scopuri etice. Tot aşa, arta poate servi religiei. E cunoscută influenţa muzicii pentru dezvoltarea sentimentului religios. Valoarea estetică şi cea logică sunt scopuri în sine, sunt *autotele*, cum zice UTITZ [2].

Din cele pe scurt arătate până acum se poate vedea că ceea ce în celelalte valori constituie procesul de cunoaştere a valorii este aici *procesul de intuire*, căci în celelalte valori avem de a face cu reflexiunea şi gândirea, pe când aici

---

1. J.W. GOETHE, *Faust*, herausgegeben von Georg Witkowski, Leipzig, 1910, p. 6, Vorspiel auf dem.
2. E. UTITZ, *Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, „Jahrbücher der Philosophie", 1913.

[avem de a face] cu simţirea, cu intuirea momentană, datorită unui sentiment spontan. Rămâne să arătăm care e procesul de valorificare.

Procesul de valorificare sau de recunoaştere se exprimă în judecăţile de valoare. Unii consideră judecata estetică de valoare ca orice judecată teoretică, pe când alţii atribuie acestei judecăţi anumite caractere particulare. Astfel, după Rickert, „judecăţile sunt totdeauna teoretice”[1], deci judecata estetică nu are caractere specifice, deosebitoare. Prin urmare, ceea ce se înţelege prin judecata estetică de valoare nu este altceva decât judecata teoretică asupra valorii estetice. Tot aşa, Meyer consideră judecata estetică de valoare ca o judecată al cărei predicat este *frumosul*. Meyer afirmă chiar că judecăţile estetice sunt judecăţi logice, judecăţi de cunoaştere normale, aceasta cu atât mai mult cu cât ele vor să fie adevărate[2]. Într-adevăr, aceste judecăţi pot fi adevărate atunci când relaţia plăcerii sau neplăcerii unui obiect cu sentimentul naturii este adevărată.

Judecăţile estetice apar, ca toate celelalte judecăţi, în două forme: într-o *formă subiectivă* şi alta *obiectivă*. De exemplu: *aceasta îmi place* e forma subiectivă a judecăţii estetice – pe când *aceasta e frumos*, e forma obiectivă. Criteriile de apreciere a judecăţilor de valoare pot fi patru, şi anume: 1. concordanţa judecăţilor aceluiaşi individ asupra aceluiaşi obiect în împrejurări şi timpuri diferite; 2. concordanţa judecăţilor aceluiaşi individ asupra unor obiecte diferite; 3. concordanţa judecăţilor mai multor indivizi şi 4. armonizarea tuturor judecăţilor în jurul unei idei absolute, ce se impune ca valoare, care trebuie recunoscută. Acest din urmă criteriu ne dă, oarecum, o siguranţă obiectivă. Judecata estetică, afirmă Landmann-Kalischer[3], pentru a fi valabilă trebuie să fie obiectivă şi să considere valoarea estetică drept o însuşire a lucrurilor, aşa cum sunt considerate calităţile sensibile.

În deosebire de toţi aceştia, Kant consideră judecata estetică nu ca o judecată logică. În primul rând, judecata estetică este contemplativă, adică indiferentă în ceea ce priveşte existenţa unui obiect. Pe lângă aceasta, judecata estetică nu e bazată pe concepte. Acesta e caracterul cel mai de seamă al acestei speţe de judecăţi, în deosebire de judecăţile logice. Kant zice: „Judecata estetică nu este o judecată de cunoaştere (nici teoretică, nici practică) şi de aceea nu este întemeiată pe concepte şi nu tinde către ele”[4]. Dacă privim judecata estetică din punct de vedere al cantităţii logice, atunci găsim că toate aceste judecăţi sunt individuale. Judecata estetică postulează un acord general referitor la plăcere. Judecata estetică nu e teoretică, nici practică; ea are două caracteristici: 1. *o valabilitate generală apriorică*, nu însă *o valabilitate logică* după concepte

1. H. Rickert, *Vom System der Werte*, „Logos”, Bd. IV, 1913, Heft 3.
2. H. Meyer, *Psychologie des emotionalen Denkens, Das ästhetische Denken.*
3. E. Landmann-Kalischer, *Über den Erkenntniswert ästhetischer Urteile*, „Archiv für die gesamte Psychologie”, Leipzig, 1905.
4. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, III, Auflage, Leipzig, 1902, p. 49.

şi prin concepte ; 2. *o necesitate*, care trebuie să aibă baze apriorice. Aceste judecăţi sunt sintetice, după KANT, pentru că ele depăşesc conceptul şi intuiţia obiectului şi au ca predicat un sentiment de plăcere sau de neplăcere, deci în aceste judecăţi se sintetizează noţiuni deosebite unele de altele. Se poate ridica însă o problemă de foarte mare însemnătate în privinţa valabilităţii acestei judecăţi. Astfel, judecata estetică ne poate apărea *pur subiectivă*, deci fără pretenţie de a avea valoare şi pentru alţii. De aceea spune poporul că *fiecare are gustul său*. Dar se mai spune, de asemenea, că *asupra gustului nu se poate discuta* – ceea ce înseamnă că baza judecăţii poate fi şi obiectivă, dar nu e de natură conceptuală. Nu se poate discuta asupra gustului, pentru că discuţia tinde către unanimitate, către armonia tuturor, or, aceasta nu se poate face decât prin anumite concepte obiective. Se poate afirma însă că gustul implică discuţia şi deci că judecata estetică e bazată pe concepte. În punerea faţă în faţă a acestor păreri contradictorii este *antinomia estetică*, care constă dintr-o teză şi o antiteză, formulate de KANT în modul următor : *Teza* : judecata estetică nu se bazează pe concepte ; *antiteza* : judecata estetică se bazează pe concepte. Cum rezolvă KANT această antinomie ? Antinomia aceasta o rezolvă KANT arătând că în teză e vorba de un anumit fel de concept, pe când în antiteză de alt fel. În teză e vorba de *concepte determinate*, iar în antiteză de *concepte nedeterminate*, de concepte prin care nu se cunoaşte nimic şi care nu pot dovedi nimic pentru judecata estetică. Unitatea tezei şi antitezei se poate face trecându-se peste ceea ce este sensibil şi căutându-se „în suprasensibil punctul de unire al tuturor facultăţilor noastre apriorice, pentru că nu rămâne nici un alt drum de a face raţiunea concordantă cu sine însăşi"[1]. KANT admite deci un principiu aprioric, care este la baza tuturor judecăţilor estetice, un principiu însă care nu poate fi sesizat în vreun concept determinat.

Judecăţile estetice în formă sunt perfect asemănătoare cu cele logice--teoretice, dar nu pot avea stringenţa acelora. Judecăţile logice teoretice au temeiuri obiective, care se impun tuturor şi apelează în primul rând la inteligenţă, pe când judecăţile estetice nu sunt necesare şi nu se impun tuturor, pentru că au foarte multe temeiuri subiective, izvorând din sentiment. Generalitatea judecăţilor estetice, valabilitatea lor e ceva foarte relativ, deoarece poţi convinge pe cineva despre o idee, dar nu îl poţi face să simtă împreună cu tine şi nu îl poţi face să trăiască emoţiuni estetice pe care le trăieşti tu.

Rămâne să vedem acum, iarăşi în scurt, care este partea socialului în valorile estetice. Noi am pus valorile estetice printre valorile sociale şi s-ar părea poate ceva neîndreptăţit, deoarece arta este o creaţie individuală şi un proces de individualizare a lucrurilor şi ideilor. Astfel, RICKERT recunoaşte caracterul contemplativ al valorii estetice, dar neagă caracterul ei social. După dânsul,

1. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, p. 210.

obiectele pe care le considerăm în mod contemplativ numai nu sunt personalităţi, ci sunt *lucruri asociale*. El opune valoarea estetică şi cea logică, pe care le consideră ca valori contemplative, valorii etice, care e legată de persoane şi care e activă. Toate valorile ştiinţifice sunt, după Rickert, valori contemplative, căci nu au a face cu persoane, ci cu lucruri, deci sunt asociale, oricât de mare ar fi importanţa lor pentru viaţa socială. Rickert neglijează faptul că valoarea în constituţia sa are elemente sociale; după el, numai valorile etice sunt sociale.

Partizan al individualismului în artă este şi Bergson. Arta, după acest filosof, înlătură orice simbol util, practic, care maschează realitatea, căci ea e „o viziune mai directă a realităţii"[1]. Dar pentru a ajunge la asemenea viziune trebuie să ne lepădăm de orice convenţie utilă, să ne dezinteresăm, să avem „o oarecare imaterialitate în viaţă"[2]. Astfel, arta implică şi realul şi idealul. „Realismul este în operă când idealismul este în suflet şi numai prin idealitate se ia contact cu realitatea"[3].

Dar scopul artei este întotdeauna individualul, afirmă Bergson. El zice: „ceea ce pictorul fixează pe pânză e ceea ce are el în vedere într-un oarecare loc, în o anumită zi, la o anumită oră, cu culori care nu vor mai fi văzute. Ceea ce cântă poetul e o stare de suflet ce a fost a sa şi numai a sa şi care nu va mai fi niciodată. Ceea ce dramaturgul ne pune sub ochi e desfăşurarea unui suflet, o ţesătură vie de sentimente şi evenimente, ceva, în sfârşit, care s-a prezentat o dată pentru a nu se mai reproduce niciodată. Degeaba le vom da acestor sentimente nume generale – în alt suflet ele nu vor mai fi deloc acelaşi lucru. Ele sunt individualizate"[4]. Dar dacă opera de artă este individuală, dacă frumosul e legat de un suflet numai, de ce ni se pare general?

Bergson crede că aceasta provine din cauza confuziunii ce se face între: *generalitatea obiectelor* şi *generalitatea judecăţilor ce facem noi asupra lor*. Astfel, un sentiment poate fi recunoscut în general ca adevărat şi totuşi să nu fie general. Dacă frumosul din opera de artă e individual, după ce recunoaştem noi că este adevărat? La aceasta Bergson răspunde: „După efortul pe care ne determină să-l facem asupra noastră pentru a vedea sincer la rândul nostru"[5]. „Adevărul poartă în sine o putere de convingere, de conversiune chiar, care e marca după care se recunoaşte el. Cu cât mai mare e opera şi cu cât mai adânc e adevărul întrezărit, cu atât mai mult efectul se va putea aştepta şi, de asemenea, cu atât mai mult acest efect va deveni universal. Universalitatea este deci aici, în efectul produs, şi nu în cauză"[6].

---

1. H. Bergson, *Le rire*, ed. VIII, 1912, p. 162.
2. H. Bergson, *op. cit.*, p. 161.
3. *Ibidem*.
4. H. Bergson, *op. cit.*, p. 165.
5. H. Bergson, *op. cit.*, p. 166.
6. H. Bergson, *op. cit.*, p. 167.

Valorile le-am clasificat noi în hiperindividuale şi sociale, după cum, în alcătuirea lor, predomină elementele pur individuale sau cele sociale. Deci noi nu am avut în vedere numai scopul, căruia servesc valorile.

Valoarea estetică, din acest punct de vedere, pare a exclude socialul, căci ea este creaţia geniului, care depăşeşte, schimbă cu totul socialul. Şi totuşi, geniul s-a dezvoltat în mijlocul realităţii sociale, trăieşte în această realitate şi, în mod involuntar, dobândeşte caractere specifice, datorite tocmai realităţii sociale, căreia aparţine. De ce diferă literatura fiecărui popor de a altor popoare? De ce literatura nordului e o literatură voluntaristă, cu nuanţe mistice – pe când literatura sudului e imaginativă, senzuală chiar? Geniul unui IBSEN sau al lui TOLSTOI nu au putut crea opere absolut individuale, în care să nu reflecte realitatea în care trăiesc şi care îi formează chiar pe dânşii? De ce D'ANUNNZIO nu a creat o literatură voluntaristă ibseniană? Sau tot aşa ne putem întreba asupra marii diferenţe dintre celelalte arte. Muzica *mistică* a lui WAGNER, în care predomină *mila* şi *pietatea*, nu seamănă absolut deloc cu muzica lui ROSINI, LEONCAVALLO etc., unde predomină cu totul altceva. Tot aşa, nu cumva pictura lui RUBENS şi REMBRANDT, care reprezintă viaţa trăită sub aspectul ei crud, aspru, reprezintă realitatea socială care a determinat pe artişti să creeze în acest mod? REMBRANDT înfăţişează voinţa în pictură – pe când un CORREGIO pasiunea – MICHELANGELO prinde pasiunile şi mişcările de sentiment ale omului, RUBENS lupta internă sufletească. De ce toate aceste deosebiri, dacă nu ar interveni socialul, care să determine creaţia artistică? Geniul e unul, puterea de creaţie a fiecăruia s-ar vedea numai prin intensitatea efectului, dacă n-ar exista elementul calitativ deosebit, socialul. TAINE accentuează influenţa socialului în creaţia artistică, în valoarea estetică, arătând legătura dintre opera de artă şi mediul social[1]. Tot aşa, GUYAU afirmă că valoarea estetică conţine socialul ca element, dar are şi un rol social, deoarece ea dezvoltă *simpatia socială*, care duce la unitatea voinţelor, la ceea ce numeşte dânsul *sinergia socială*[2].

Artistul, în valorile pe care le creează, reprezintă realitatea socială aşa cum s-a reflectat dânsa în sufletul său, aşa cum l-a impresionat pe dânsul. Acest ceva social se afirmă cu atât mai mult în valoarea estetică cu cât în artă se exprimă tipuri reprezentative, tipuri care cumulează toate caracterele fiinţei vii, fiinţei sociale.

Valorile estetice tind să înfăţişeze, în mod contemplativ şi prin contemplaţie, socialul sub forma celei mai desăvârşite individualităţi, în afară de alte valori contemplative, de valorile religioase, care tind către totalitatea infinită, perfectă.

---

1. H. TAINE, *Philosophie de l'art*.
2. M. GUYAU, *L'art au point de vue sociologique*, passim.

IX. Valori religioase

În deosebire de toate valorile studiate până acum, sunt o grupă de valori – cu un caracter specific – valorile religioase. Toate valorile, de care ne-am ocupat mai înainte, se raportează la o realitate empirică, la o realitate pe care o constatăm în experienţă. Valorile religioase însă se raportează la o realitate suprasensibilă. Religia are valori speciale, deosebite în ele însele, căci domeniul ei este transcendental, supraempiricul. Individul, fiind numai un atom din vastul cosmos, depinde în orice moment de acest cosmos, de influenţa căruia nu se poate degaja; de aceea întotdeauna noi suntem într-un anumit raport cu lumea, cu universul. Noi trăim viaţa valorii în momente individuale, separate, dar mai ales trăim valorile ca efecte ale lucrurilor asupra noastră. Pentru acest motiv noi raportăm, în ultima instanţă, toate valorile la o realitate supraempirică. Höffding afirmă că valoarea religioasă caută să stabilească raportul dintre valoare şi realitate, în deosebire de etică, ce determină raporturile diferitelor valori. Afirmarea aceasta trebuie să o interpretăm în sensul că realitatea despre care vorbeşte Höffding e realitate suprasensibilă. Raportul cu acest ceva nevăzut, transcendent, există atât în primele, cât şi în ultimele stadii ale evoluţiei. În acest raport cu ceea ce depăşeşte puterea noastră de înţelegere stă valoarea cea mai înaltă, de unde porneşte orice speranţă, orice rază de bine. Cultura, cu tot progresul adus pe tărâmul intelectual, nu a putut schimba nimic din natura acestui raport religios.

Valorile sociale cercetate mai înainte sunt de natură intelectuală şi volitivă, pe când valorile religioase sunt mult mai afective şi au un caracter contemplativ. Acest caracter se vădeşte prin faptul că valoarea religioasă înlătură dorinţele impulsive omeneşti, depărtează tot ceea ce abate pe om de la idealul suprem. Valoarea religioasă, zice Dilthey, „tinde să distrugă tot ceea ce e pasager, tot ceea ce e dorit, tot ce aparţine simţurilor în individ"[1].

Omul caută să dea un sens vieţii sale, ca individ, universului, ca tot, şi ultima valoare, care explică că totul este Dumnezeu, valoarea transcendentă. E adevărat însă că în căutarea acestui sens al vieţii şi al lumii, omul este călăuzit mai mult de sentiment decât de raţiune. De aceea religia este, cum observă Rickert, „*un sentiment* al vieţii şi al lumii, nu o *cunoştinţă*" [2]. Religia caută deci mai mult să aprecieze realitatea, viaţa, prin raportarea la valoarea supremă, decât să o explice. Pentru religie realitatea empirică nu este altceva decât o parte de valoare sau chiar non-valoare. Într-adevăr, în sentimentul religios noi simţim în mod imediat valoarea, căci transcendentul se impune spiritului nu numai prin

---

1. W. Dilthey, *Das Wesen der Phisolophie, Systematische Philosophie*, Berlin, 1908, II, Auflage, p. 44.
2. R. Richter, *Einführung in die Philosophie*, III, Auflage, Berlin, 1913, p. 11.

infinit şi incognoscibil, ci şi prin însuşiri de valoare, prin măreţie extraordinară, care ne face să atribuim chiar atribute reale de valoare unui postulat.

În ideea de Dumnezeu avem contopite reprezentări timologice, reprezentarea *valorii binelui* şi *răului*, care sunt neapărat legate de sentimente. Din unirea acestor două reprezentări de valori rezultă o *sinteză concludentă*, şi anume ideea unei puteri stăpânitoare a vieţii, care îmbracă forma de *spirit* sau *Dumnezeu*. Credinţa noastră în valori supreme religioase porneşte de la reprezentări, dar îşi are fundamentul în sentiment.

Valoarea religioasă poate fi studiată din două puncte de vedere, şi anume: 1. din punct de vedere *empiric-psihologic*; 2. din punct de vedere *raţional-logic*. Primul punct de vedere caută să arate întemeierea valorii pe temeiuri psihice şi este adoptat de antropologi şi psihologi, care, prin psihologia experimentală, vor să arate esenţa valorii religioase. Această direcţie însă explică numai evoluţia valorii religioase şi rădăcinile psihologice ale fenomenului trăit al valorii, fără a exprima ce face valabilitatea generală a raportului religios. Psihologismul nu analizează adevărul şi valoarea conţinutului religiei şi aceasta nici nu intră în sfera sa. Pornind însă de la acest punct de vedere, de la empirismul psihologic, putem încerca o critică a valorii raportului religios, abstracţie făcând de orice consideraţie de timp sau loc, de orice consideraţie psihologică, şi atunci ajungem la *logica raţională*, care întemeiază valoarea religioasă în sine însăşi. Prin urmare, aceste două puncte de vedere se întregesc, se completează reciproc. TROELTSCH vorbeşte chiar de psihologie şi teoria cunoaşterii în religie[1]. *Concepţia psihologică* întemeiază religia pe *conştiinţa religioasă subiectivă*, rezultată din personificarea propriilor sale interese şi din admiraţia forţelor naturii. KANT a susţinut că religia e un *raport intern al sufletului, o proiectare psihică şi metafizică a sa în lucruri*. De aici a rezultat *concepţia antropologică a religiei*. FEUERBACH crede că Dumnezeu e omul ridicat la infinit. Transcendentul e un produs ideal uman.

Alţi filosofi pun religia în funcţiune de *trebuinţa de infinit şi incognoscibil*, cum sunt M. MÜLLER şi SPENCER. SCHLEIERMACHER consideră ca esenţă a religiei *sentimentul de dependenţă faţă de infinit şi de forţele naturii*.

Dacă concepţia psihologică dă un temei subiectiv-individual fenomenului şi valorii religioase, *concepţia logică* caută elementele obiective-intelectuale ale religiei. Ea încearcă să ajungă, prin raţionalism, la *transcendent*, la *aprioricul raţiunii* şi al *oricărei cunoştinţe*. Acest aprioric se realizează în fenomene sub formă de cauză.

Psihologica raportului de valoare religioasă cercetează rădăcinile psihologice ale acestui raport şi găseşte două rădăcini de asemenea natură, anume: *teama*

1. E. TROELTSCH, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, Tübingen, 1905.

şi *iubirea*. Religiile vechi, politeiste, se bazau pe teamă. Primitivii adorau pe zei, pentru că le era teamă de dânşii sau pentru a dobândi de la ei ceea ce le trebuia. Apoi, în religia mozaică, Iehova e reprezentat ca un zeu aspru, neiertător, de care trebuie să se teamă toţi. Într-adevăr teama este un element al sentimentului religios, dar nu el este predominant. Raportul religios e determinat de alt element psihologic, anume de iubirea pentru realitatea supraempirică. Religia creştină, în deosebire de celelalte forme religioase mai vechi, a recunoscut rolul iubirii – de aceea a întemeiat raportul religios pe iubire. Dumnezeul creştinilor e bun, blând şi iertător : orice faptă creştinească trebuie să izvorască din iubire. *Iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi*, recomandă religia creştină. Tocmai aici stă superioritatea religiei creştine asupra celorlalte religii, întrucât a văzut tendinţa firească a sufletului omenesc de a iubi şi de a fi iubit şi protejat de o forţă suprafirească, transcendentă. Iubirea este adevăratul element al valorii religioase şi aceasta se vede mai bine din analiza chiar a stării celei mai superioare religioase, a extazului. Extazul nu este altceva decât tendinţa de unitate, de contopire cu Dumnezeu, de absorbţie a personalităţii în forţa cea mare şi misterioasă, pe care o simţim planând deasupra noastră. Sunt foarte interesante mărturisirile Sf. Tereza în această privinţă. Ea zice, vorbind despre unele momente de extaz ale sale : „Mi-am simţit sufletul înflăcărat de o arzătoare iubire de Dumnezeu : această iubire era evident supranaturală căci nu ştim cine o aprinsese în mine şi eu însămi nu luasem parte la acest fenomen"[1]. Tot aşa vorbeşte Swedenborg despre iubire ca element al extazului. Dar raportul religios nu se poate reduce numai la aceste elemente psihologice, deoarece credinţa implică „convingerea unei continuităţi, a unei persistenţe dincolo de orizontul relevat de experienţă şi contra întreruperilor şi lacunelor, care caracterizează această experienţă"[2]. Prin urmare, credinţa implică ideea unei continuităţi în infinit. Dacă esenţa valorii religioase ar fi numai de natură psihologică, atunci valoarea religioasă ar fi pur subiectivă şi ar putea să nu fie generală, ar putea să nu existe pentru unii indivizi. Se constată totuşi că această valoare este general omenească. Ce face generalitatea acestei valori ? Desigur că elementul logic intervine şi generalizează raportul religios subiectiv. Care este acest element logic ? Acest element logic este *principiul de cauzalitate*. În baza cauzalităţii noi căutăm cauza cauzelor, cercetând originea tuturor lucrurilor. Îndemnaţi de acest principiu noi depăşim lumea sensibilă, lumea accesibilă experienţei şi cunoştinţei noastre, extinzând legăturile cauzale, stabilite de noi dincolo de imanent, în *transcendent*. Prin urmare, în baza cauzalităţii, raportul stabilit de noi între realitatea empirică şi o valoare supremă, între noi şi Dumnezeu, între imanent şi transcendent, devine ceva general valabil.

1. H. Höffding, *Philosophie de la religion*, Paris, Alcan, 1908, p. 94.
2. H. Höffding, *op. cit.*, p. 108.

Religia, ca fenomen psihic, nu e numai sentiment şi reprezentare deci, ci este şi o *conştiinţă a valorii*. Ea tinde către o experienţă suprapământească, către esenţa cea mai intimă a oricărei realităţi, către „o viaţă metafizică" [1], cum zice WINDELBAND. În fenomenul religios valoarea care se impune este iubirea divinităţii, a sfinţeniei – a ceea ce numesc germanii *das Heilige*. Acest ceva sfânt este, după WINDELBAND, „realitatea supraomenească şi supraempirică a normei şi a idealului, convingerea că norma raţiunii nu este invenţiunea sau iluzia noastră, ci o *valoare*, care îşi are temeiurile în ultimele adâncimi ale realităţii lumii chiar" [2]. Acest ideal sfânt, religios, predomină întreaga viaţă – în el se sintetizează conştiinţa supremă a binelui, a adevărului şi frumosului. Sub influenţa valorii transcendente omul devine religios, căci atunci simte el că aparţine unei lumi suprasensibile. Valoarea aceasta transcendentă se impune individului, făcându-l să se simtă dependent de ea. Din sentimentul dependenţei faţă de transcendent se naşte o reprezentare transcendentă, o reprezentare a valorii suprafireşti. Omul are tendinţa de a-şi reprezenta sub o oarecare formă tot ceea ce simte el şi de aceea caută să prindă în forme empirice tot ceea ce scapă experienţei, tot ceea ce este infinit. În modul acesta se poate explica tendinţa de antropomorfizare care este în fiece formă de religie. Valorile empirice pot fi în conflict unele cu altele, ele sunt foarte variate ca înfăţişare, deşi au multe elemente comune. Unitatea tuturor valorilor într-o valoare supremă, transcendentă, o face valoarea religioasă. Această valoare e forma cea mai perfectă a conştiinţei generale omeneşti. Unitatea tuturor valorilor în valoarea religioasă nu înseamnă o subordonare a tuturor celorlalte valori faţă de cea religioasă, ci o coordonare şi armonizare a lor în valoarea religioasă. Unii filosofi au căutat să facă această unitate a valorilor empirice în alt mod. MÜNSTERBERG, de pildă, afirmă că se poate face unitatea tuturor valorilor, distrugându-se orice deosebire dintre lumea obiectivă, subiectivă şi medie – şi această distrugere se poate face prin dispariţia *eului personal*. Prin dispariţia eului personal nu dispar şi valorile, întrucât esenţa lor este sforţarea de a se conserva şi de a se unifica. Obiectul sforţării este *eul*, zice MÜNSTERBERG – dacă dispare eul, atunci sforţarea devine ea însăşi obiectul ei. În modul acesta ajunge MÜNSTERBERG la concluzia că există o voinţă, ce tinde să se conserve, să se reînnoiască şi să se depăşească, există o tendinţă către un *eu fundamental*, către un *supraeu*, care e valoarea fundamentală şi originară. Acest *supraeu*, afirmat de MÜNSTERBERG, e originea lumii, e originea valorilor. Supraeul e *voinţa de valoare (der Wille zum Wert)* [3]. MÜNSTERBERG a crezut că poate înlocui valoarea supremă religioasă printr-o valoare metafizică. De altminteri, el caută să îmbine

1. W. WINDELBAND, *Das Heilige, Präludien*, Tübingen, 1911, Bd. II, p. 273.
2. W. WINDELBAND, *op. cit.*, p. 282.
3. H. MÜNSTERBERG, *Philosophie der Werte*, cap. „Die Entwahlungswerte".

idealismul cu pozitivismul. Tema sa este *sinteza idealismului lui Fichte cu pozitivismul psihologic modern*. Dar nu se poate înlocui valoarea religioasă numai prin o valoare metafizică, intelectuală, căci în sufletul omenesc sunt nesecate izvoare de credinţă, chiar dacă par a fi epuizate. Numai speculaţiile intelectuale nu istovesc sfera realităţii şi valorii ; transcendentul e un postulat nu numai al intelectualului, ci şi al sentimentului, transcendentul se impune sufletului omenesc ca valoare religioasă. Speculaţiile metafizice nu pot întemeia valoarea religioasă, căci ele vor să determine chiar conţinutul acestei valori – şi acest lucru e ceva imposibil. Noi ne simţim în comunicaţie, sufleteşte, cu un spirit superior. Sufletul nostru, afirmă JAMES, este înconjurat de un spirit invizibil, de un suflet mai vast, al cărui instrument suntem – şi care este izvorul tuturor tendinţelor şi dorinţelor noastre. Pe calea psihologică şi logică însă, unite laolaltă, ajungem să stabilim motivele, care ne hotărăsc credinţa în persistenţa eternă a unei valori supreme. Nu putem însă pe cale raţională numai să determinăm valoarea religioasă, deoarece Dumnezeu e dat în conştiinţa religioasă ca *absolut*, or, absolutul noi nu-l putem concepe. Tocmai această imposibilitate de a concepe absolutul, aceasta e baza religiei. În natură există un principiu ascuns, pe care nu-l putem cunoaşte, care are însă afinitate cu raţiunea umană. Această afinitate cu principiul suprem spiritual face pe om capabil de a simţi valoarea religioasă. Omul simte această valoare, căci trăieşte în conştiinţa sa, cum zice SPIR, „posesiunea imediată a realităţii". Realitatea vie în devenirea sa, în natura sa adevărată, nu o putem sesiza decât prin o intuiţie, prin sentimentul religios, în care se relevează absolutul. Noi simţim în interiorul sufletului nostru realitatea unei perfecţiuni morale eterne, către a cărei realizare tindem, care însă „scapă condiţiunilor fizice ale producţiei fizice şi ale devenirii, înlănţuirii cauzale, deci organizării conştiente şi legii timpului"[1]. Realitatea aceasta superioară nu se poate experimenta prin aceleaşi mijloace ca şi realitatea fizică, căci ea e *normală*. „Această experienţă neformulată încă, imediată şi nediscursivă, este aceea a *Divinului*"[2]. Dumnezeu e *norma supremă* şi *eternă*. SPIR a negat valorii religioase orice natură fizică, considerând pe Dumnezeu ca lumea normelor, a valorilor. De aceea, conchide SEGOND, „problema existenţei şi acţiunii divinului se reduce la aceea a existenţei şi acţiunii valorilor"[3].

Această valoare e considerată ca fiind întotdeauna *actuală* şi *prezentă*, însă ascunsă omului de cursul neîntrerupt al experienţei. *Budismul, platonismul, misticismul*, toate aceste forme de afirmare ale valorii religioase, concordă în a afirma actualitatea valorii religioase. Prin urmare, ceea ce e dat în timp ca o

---

1. P. HERMANT, *Les Mystiques. Études psychologiques et sociales*, „Revue de synthèse historique", tome X, 1905.
2. J. SEGOND, *L'idéalisme des valeurs et la doctrine de Spir*, „Revue philosophique", 1912, p. 124.
3. J. SEGOND, *idem*.

multiplicitate diversă, e concentrat într-o unitate absolută în eternitate. Această unitate absolută o poate ajunge omul prin confundarea personalităţii sale cu ideea religioasă. Pentru PLATON oamenii vor fi perfecţi numai atunci când vor cunoaşte *lumea ideilor*, când îşi vor fi confundat personalitatea lor cu această lume. Prin tendinţa către această lume noi ne apropiem de Dumnezeu şi dovedim că suntem în oarecare măsură părtaşii valorii supreme. Orice lucru care tinde către Dumnezeu are în sine un element divin, zice PAUL HERMANT [1], căci nu putem tinde către un lucru dacă nu este în noi o parte din el.

Prin urmare, omul este religios, întrucât se simte determinat de ceva transcendent, suprasensibil. Acest sentiment de dependenţă dă naştere trebuinţei de reprezentare a transcendentului sub o oarecare formă. Aici este punctul vulnerabil al religiilor în genere, căci ele vor să determine în conştiinţă ceea ce e nedeterminat. Prin mit şi prin dogmă nu se poate reprezenta valoarea supremă. Totuşi, nu e mai puţin adevărat că omul tinde să-şi reprezinte sub o formă oarecare pe Dumnezeu, de unde momentele antropomorfice, pe care le găsim la orice religie. Concretizarea valorii transcendente într-o persoană este însă ceva absolut imposibil, căci Dumnezeu, care e ceva supraempiric, infinit, suprapersonal nu poate fi conceput sub o formă personală. Această tendinţă de a întrupa valoarea transcendentă denotă că oamenii caută divinitatea în natura externă sau, mai bine zis, oamenii căutau divinitatea în natura externă, deoarece religia de astăzi caută pe Dumnezeu în lumea internă a sufletului.

Valoarea religioasă e de natură contemplativă, ea face unitatea desăvârşită, în care dispare chiar dualitatea subiect-obiect, deoarece subiectul e absorbit în tot. În panteismul religios nu există nimic individual conturat, totul dispare în totul infinit, în univers.

La această grupă de valori procesul de cunoaştere constă în determinarea elementelor psihologice şi a celor logice, în baza cărora aspirăm către o unitate a tuturor valorilor, către transcendent ca o valoare supremă. Al doilea proces, cel de valorificare, se reduce la atribuirea de însuşiri acestei valori absolute. În baza procesului acesta s-a alcătuit teologia morală, căci apreciind, valorificând unitatea infinită şi supremă, i s-au atribuit însuşiri morale – bunătate, atotştiinţă etc. Dacă morala teologică este astăzi părăsită, deoarece etica e întemeiată pe baze sociale, după cum am văzut mai înainte, totuşi teologia morală nu e distrusă în totul. Noi facem deosebire între *morala teologică* şi *teologia morală*. Prin morală teologică înţelegem reducerea temeiurilor morale la divinitate în ultima instanţă, independent de lumea în care se săvârşeşte o acţiune, independent de mobilele şi motivele care determină faptele cuiva. Teologia morală însă are pentru noi un sens deosebit, anume atribuirea de epitete morale (bun,

1. J. SEGOND, *idem*, p. 138.

sfânt etc.) transcendentului. Morala teologică e ceva absurd, combătut, pe când teologia morală este un rezultat necesar trebuinţei de valorificare a valorii absolute, religioase.

După ce am arătat foarte pe scurt în ce constau valorile religioase, precum şi sensul proceselor pe care le-am deosebit noi, rămâne să spunem ceva despre caracterul social al valorilor religioase. Unii filosofi consideră aceste valori ca fiind absolut individuale, având un caracter asocial. RICKERT, de pildă, zice: „În panteism îşi găseşte desăvârşirea nu numai monismul, ci îşi găseşte cea mai pură expresie a sa chiar şi caracterul impersonal şi *asocial* al valorilor, în acest domeniu al totalităţii desăvârşite"[1]. Tot aşa, JAMES, afirmând experienţa religioasă, înlătură orice element social, deoarece acesta este o experienţă individuală, din care nu se poate scoate nici un fel de adevăr.

Sunt însă alţi filosofi pentru care religia are o esenţă socială şi pentru care valoarea religioasă nu e de natură pur individuală. Astfel, MAX WEBER înţelege prin religie acele sisteme de reglementare atât a vieţii individuale, cât şi a celei sociale. El recunoaşte influenţa socialului asupra dezvoltării religiei[2]. Tot aşa, F. TÖNNIES înţelege prin religie „un fenomen de cea mai mare însemnătate a vieţii sufleteşti sociale şi prin acestea şi al celei individuale"[3]. DURKHEIM şi şcoala sa sociologică au considerat fenomenul religios ca fenomen social prin excelenţă. DURKHEIM afirmă că „religia are ca origine nu sentimente individuale, ci stări ale sufletului colectiv şi că ea variază odată cu aceste stări. Dacă ea s-ar baza pe constituţia individului, nu s-ar prezenta cu această înfăţişare constrângătoare"[4]. De aceea, toţi cugetătorii grupaţi în jurul lui DURKHEIM şi al revistei „L'Année sociologique" consideră religia numai ca un fenomen social şi se preocupă numai de sociologia religioasă, înlăturând orice studiu al elementului pur individual. Pentru DURKHEIM, credinţa şi practica religioasă sunt obligatorii, se impun sufletului nostru, or, tot ceea ce e obligator are origine socială, de unde rezultă că valoarea religioasă este de natură socială[5]. Pentru etnografi şi şcoala sociologică religia apare ca o *funcţie socială*, ca un produs al vieţii tribului, aşa cum sunt *arta, limba, dreptul*. Analizând fenomenul religios, DURKHEIM găseşte că nu transcendentul este elementul general constitutiv. Esenţa religiei nu este, cum credeau MÜLLER şi SPENCER, speculaţia asupra a tot ceea ce scapă ştiinţei, căci ideea de supranatural nu e ceva originar şi comun religiilor.

1. H. RICKERT, *Vom System der Werte*, p. 310.
2. M. WEBER, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", September, Heft 1915.
3. F. TÖNNIES, *Soziologie im System der Wissenschaften*, „Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie", Januar 1916, Heft 2, Berlin, p. 185.
4. H, BERR, *Les progrès de la sociologie religieuse*, „Revue de synthèse historique", tome XII-ième, 1906, p. 30.
5. E. DURKHEIM, *De la définition des phénomènes religieuses*, „L'année sociologique", 1899, Paris.

În unele religii lipseşte ideea de divinitate în sensul de ceva suprafiresc. De exemplu: în *budism*. Religia este, după DURKHEIM, „un sistem solidar de credinţe şi practici relative la lucruri sacre... care unesc în aceeaşi comunitate morală, numită biserică, pe toţi acei care aderă la ele"[1].

Ideea de *sacru* s-a născut însă odată cu agregările sociale şi a fost inspirată de aspectul ei. *Totemismul* e religia clanului, totemul a dat ideea de sfânt, el e forma exterioară a divinităţii, dar e şi simbolul clanului. „Dumnezeu şi societatea sunt una." „Zeul clanului, principiul totemic nu pot fi altceva decât clanul însuşi ipostaziat şi reprezentat sub forma sensibilă a plantei şi animalului." Prin urmare, societatea este ipostaziată ca divinitate, ea e obiect de respect. Sentimentul religios nu e altceva decât „sentimentul, pe care colectivitatea îl inspiră membrilor săi, proiectat în afară de conştiinţa care îl simte". Credinţa în nemurire e numai „perpetuarea vieţii grupului". Prin urmare, valorile religioase sunt valori sociale ipostaziate.

În realitate însă religia nu e formă absolut socială, pentru că societatea însăşi s-a dezvoltat sub influenţa religiei, ca atare ea trebuie să fie anterioară organizării sociale. Dar ceea ce are în social religia este *cultul – forma*.

Raportul vieţii sale cu valoarea transcendentă îl exprimă omul printr-o acţiune externă, în mod direct, prin *cult*. Ce rost are cultul? Prin cult omul vrea să se pună în contact cu divinitatea pentru a influenţa asupra ei şi pentru a satisface trebuinţele sale sufleteşti. De aceea omul se roagă. Prin rugăciune el comunică cu divinitatea, din graţia căreia se revarsă ceva şi asupra lui. Aşa numai se poate explica faptul că în urma rugăciunii unii oameni se simt mai bine, mai puternici şi mai întăriţi în viaţă. *Momentul social* în rugăciune este, după WINDELBAND, tendinţa de a împărtăşi sentimentul religios la cât mai multe persoane. Rugăciunea, deci, prin sine are ceva social. Dar cultul, în întregimea sa, e un rezultat al vieţii istorico-sociale, de aceea cultul variază de la popor la popor, am putea zice. Forma de manifestare a sentimentului religios e determinată de starea culturală-istorică a popoarelor – deci e foarte variată, pe când fondul, esenţa sentimentului religios, determinat de valoarea supremă, este totdeauna aceeaşi.

X. Valori social-culturale în genere

Toate valorile studiate în această a doua parte a lucrării noastre au fost considerate ca valori sociale, deoarece ele sunt determinate sau de cadrul general în care trăieşte realitatea socială, sau de multele şi variatele laturi de manifestare ale acestei vieţi. Toate grupele de valori schiţate au comun faptul că se referă întotdeauna la o valoare supremă, care se impune atât valorilor istorice, cât şi celor etice şi politice etc. – valoarea culturală. Valorile sociale sunt produse ale spiritului, ele nu pot fi reduse la alte valori, căci au caractere proprii, deose-

1. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, Paris, p. 65.

bitoare. În antichitatea depărtată, HERACLIT încercase o reducere a valorilor etice și politice la valorile naturii, fizicii, fiindcă el considera legea naturală ca o lege universală, iar legile etico-politice ca niște manifestări ale ei. Viața socială e determinată de idei și idealuri, care sunt valori și care caută să fie realizate. Valorile sociale nu pot fi reduse la nici una din grupele precedente, pentru că ele sunt ceva mai complexe decât fiecare grupă de valori, ele sunt totalitatea acelor valori parțiale. Toate valorile speciale au o sferă prea îngustă pentru a se identifica cu valorile sociale sau pentru a le cuprinde. Se pune însă o nouă problemă foarte interesantă, prin natura ei, și anume : care e raportul valorilor sociale cu celelalte valori ? Valorile sociale sunt totalitatea valorilor parțiale : istorice, etice, juridice etc. Ele au la baza lor o *finalitate socială* și rezultă din *voința socială*, voința indivizilor de a fi împreună, de a se supune acelorași legi etc. Prin urmare, valorile sociale se nasc prin gândirea și voința socială. TÖNNIES consideră ca izvor al valorii sociale „întregul conținut al voinței sociale, întrucât acest conținut vrea să lege pe indivizi, să fie determinant pentru ei" [1]. Baza valorilor sociale este deci voința socială. Într-adevăr, voința individuală nu este altceva decât numai o parte din *voința totală*. După cum realitatea voinței individuale constă în faptul că individul face anumite acte de voință, tot așa realitatea acelei voințe totale-sociale constă în aceea că societatea face anumite acte voluntare, care se impun voinței tuturor indivizilor. Vorbind despre această voință totală, WUNDT zice : „În special toate efectele voinței totale sunt incomparabil mai puternice decât acelea ale voinței individuale... Dacă s-ar măsura realitatea după efectele sale, atunci ar fi de recunoscut, în mod neîndoielnic, voința totală ca fiind mai reală" [2].

Această voință totală se manifestă în diferite moduri, care alcătuiesc diferitele valori sociale, iar noțiunea aceasta de valoare socială propriu-zisă cuprinde în sine toate celelalte valori speciale. Dar această voință socială este ea altceva decât o unitate a cuvințelor individuale ? Sau nu este decât o voință individuală, care își întinde puterea sa asupra altor voințe ? Dacă într-adevăr socialul s-ar reduce la individual, ar urma că nu există decât ceea ce e individualul, comunitatea spirituală nefiind decât o legătură a acestor unități originar izolate. De asemenea, produsele sociale s-ar reduce, în cazul acesta, numai la niște creații individuale. Dar aceasta nu se poate susține, pentru că individualul nu este anterior socialului. WUNDT zice despre individ că nu poate exista ca personalitate conștientă decât în societate și prin societate, căci toate acele creații pe care se bazează dezvoltarea vieții spirituale presupun activitatea individului, dar nu mai puțin și comunitatea spirituală. „Astfel, în această privință, realitatea vieții totale este tot așa de originară și sigur întemeiată ca și aceea a vieții individului" [3].

1. F. TÖNNIES, *Soziologie im System der Wissenschaften*, p. 187.
2. W. WUNDT, *System der Philosophie*, Bd. I, p. 390.
3. W. WUNDT, *idem.*, Bd. II, p. 189.

Desigur că nu vom afirma o existenţă anterioară independentă de individ, în care să se întrupeze oarecum voinţa socială. Dacă reducem voinţa socială la o sumă a voinţelor individuale, atunci valorile sociale nu sunt altceva decât o simplă coexistenţă de valori individuale. Dacă din contra atribuim voinţei sociale un rol de sine stătător, atunci valoarea socială are o existenţă proprie, diferită de cele individuale. În primul caz, facem din individual un criteriu de apreciere al vieţii sociale, căci individul devine un scop, iar ceea ce contribuie la perfecţiunea lui devine mijloc. În modul acesta se ajunge la un adevărat *atomism social*.

În al doilea caz însă, valorile sociale nu mai sunt o colecţie, o sumă de valori individuale, ci sunt *valori transpersonale*, cum zice LASK. Valorile sociale ne apar *concrete*, ca grup mare, care se impune individului şi ne apar *abstracte* sau formale ca valori „care pot fi sistematizate, contrar valorii individuale" [1]. Prin urmare, valorile sociale nu sunt numai o sumă de valori individuale, ci au un caracter unitar, specific, superior indivizilor izolaţi. După cum realitatea socială se poate manifesta în diferite moduri: economic, juridic, politic, tot aşa pot varia şi valorile sociale. În viaţa socială avem de a face cu *personalităţi*, apoi cu *legătura socială* a acestor personalităţi şi în al treilea rând cu *activitatea* lor. Aceste trei noţiuni sunt strâns legate între ele, pentru că activitatea oricărei personalităţi individuale influenţează asupra societăţii, deoarece orice om trăieşte într-o conexiune socială şi exercită o activitate socială, chiar când aceasta are *caracter antisocial* (socialului i se poate opune numai *asocialul*). Valorile sociale tind să formeze personalităţi libere, care să fie determinate în acţiunile lor numai de o voinţă autonomă. După cum personalitatea individuală este făuritorul şi purtătorul valorilor personale, tot aşa valorile sociale trebuie să aibă o expresie oarecare a personalităţii ca substrat al lor. Purtătorul valorilor sociale, temeiul lor, am putea zice, este *personalitatea socială, personalitatea totală*.

Ce se înţelege prin personalitate socială? Este ea ceva deosebit de personalităţile individuale sau e suma lor? Vom răspunde că personalitatea socială este *o unitate a voinţelor individuale*, care sunt constante şi independente, şi în acelaşi timp o *subordonare a tuturor scopurilor parţiale* faţă de un scop unic, care este acela al societăţii. Unitatea voinţelor individuale şi subordonarea scopurilor parţiale – acestea sunt două caracteristici de seamă ale personalităţii sociale. După cum am văzut în schiţarea valorilor etice, valoarea, care se impune şi a cărei imediată realizare este căutată, e *crearea şi perfecţionarea personalităţii individuale autonome*. Personalitatea individuală este însă în serviciul personalităţii sociale, căci individul există ca fiinţă socială. Personalitatea însă este numai un mijloc pentru realizarea idealului uman, care este un *ideal cultural*. H. MEYER zice: „Idealul este o *societate culturală*, o

1. E. LASK, *Rechtsphilosophie. Philosophie im Beginn des 20-sten Jahrhunderts*, p. 296.

comunitate de oameni, unde fiecare se sileşte să ajungă la scopul către care tinde omenirea şi unde fiecare, pe de altă parte, este o personalitate individuală completă"[1]. Pentru a putea stabili un criteriu de măsură al variatelor valori sociale, e nevoie de o valoare supremă. Această valoare supremă nu poate fi economică, precum nu poate fi nici de natură politică şi nici morală, căci toate acestea sunt abstracţiuni din complexul valorilor sociale. Viaţa socială nu poate fi redusă nici la cea economică, nici la cea politică şi apoi foarte adesea aceste valori se pot contrazice între ele. De aceea e nevoie de stabilirea altui principiu suprem, a unui ideal mai cuprinzător, care este o *valoare totală-culturală*. Valoarea aceasta cuprinde în sine toţi factorii *social-teleologici*. Prin urmare, valorile sociale au drept măsură, drept criteriu, cultura totală.

Prin cultură nu trebuie să se înţeleagă ceva transcendent, metafizic, căci noţiunea de *cultură* e legată cu aceea de evoluţie istorică-teleologică. Cultura este, cum spune Rickert, procesul de realizare a valorilor sociale în evoluţia istorică[2]. În sens obiectiv, prin cultură se înţelege totalitatea produselor activităţii omeneşti în scopul traiului şi perfecţiunii. În conceptul culturii, Radbruch deosebeşte trei lucruri: 1. *cultura istorică*; 2. *cultura filosofică*; 3. *cultura etică*. Punctul de plecare al tuturor acestor trei sensuri este cultura istorică, care oferă oarecum materialul culturii filosofice. Radbruch afirmă că istoria dă numai *fapte de cultură (Kulturtatsachen)*, pe când filosofia stabileşte *valori de cultură (Kulturwerten)*. Faptul de cultură presupune valoarea de cultură[3]. Prin cultură propriu-zis trebuie să înţelegem realizarea tuturor valorilor. Substratul ideal în care sunt realizate aceste valori e personalitatea socială, care trebuie să reprezinte purtătorul culturii. Cultura este o obiectivare a spiritului omenesc în activitate, în opere, de aceea Simmel consideră cultura ca o materializare a spiritului. El deosebeşte însă *cultura subiectivă intelectuală* a spiritului, prin care se înţelege mai mult afirmarea existenţei unei personalităţi, – de *cultura obiectivă*, care are rezultate materiale practice[4]. D. Ewald deosebeşte *valorile culturale* de *valorile civilizaţiei*[5]. El consideră valorile religioase, estetice şi teoretice (filosofice) drept valori culturale, iar valorile etice, juridice, economice, tehnice, drept valori ale civilizaţiei. Această deosebire făcută de Ewald este amplificată de Mehlis, care numeşte valorile culturale *valori absolute*, în deosebire de cele ale civilizaţiei, pe care le numeşte *valori obiective*. După Mehlis, valorile obiective au caracter social, pe când cele absolute nu. Valorile absolute desăvârşesc conceptul unităţii, căci religia şi arta, în formele lor

1. H. Meyer, *Psychologie des emotionalen Denkens*, p. 772.
2. H. Rickert, *Geschichtsphilosophie*, p. 368.
3. G. Radbruch, *Über den Begriff der Kultur*, „Logos", Bd. II, 1911-1912, Heft 2.
4. G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, *Wert und Geld*.
5. D. Ewald, *Kultur und Technik*, „Logos", Bd. III, Heft 3.

superioare, înving orice dualitate. MEHLIS însă nu a cercetat mai de aproape felul elementelor constitutive ale valorii, căci altminteri ar fi văzut elementul social chiar în aceste valori, în care se pare că numai individualul are rol constitutiv. Noi am încercat să arătăm, pe scurt, rolul socialului şi în aceste valori, pe care MEHLIS le numeşte absolute.

Valorile sociale sunt deci culturale, întrucât toate se reglementează după acest ideal total cultural. Idealul suprem cultural s-ar referi la întreaga umanitate, ar fi deci realizarea umanităţii culturale, fără graniţe, fără deosebiri, în care ar exista numai o deosebire interioară, deosebire provenită din sentimentul gradului de personalitate ajuns de fiecare. Prin urmare, purtător al idealului suprem cultural ar trebui să fie umanitatea, cum însă aceasta este ceva prea larg, cel puţin pentru timpul nostru, rămâne ca substrat real, ca subiect activ, ca personalitate socială, care realizează valoarea culturală, *naţiunea*. În cazul acesta, personalitatea individuală se subordonează naţiunii, în care se contopeşte cu celelalte personalităţi, având o singură voinţă de activitate comună, de realizare a culturii. Viaţa indivizilor este pusă deci în serviciul culturii şi numai prin aceasta dobândeşte ea valoare. Altminteri viaţa n-are valoare. Biologismul însă vede în viaţă valoarea supremă, de aceea toate valorile sunt considerate ca inerente vieţii. Viaţa ca atare nu e nici valoare, nici non-valoare, ci valoarea ei depinde de modul particular al fiecărui individ de a-i pune un scop, de a o aprecia. Biologiştii consideră viaţa drept valoare supremă, deoarece ei pornesc de la consideraţia că viaţa e condiţia oricărei valori. În cazul acesta însă valoarea care se atribuie vieţii este dependentă de alte valori şi e valabilă numai în cazul când acele valori sunt valabile. Desigur că viaţa e condiţia valorilor culturale, dar ea nu e decât o condiţie, care nu are valoare proprie, ci valoare condiţionată pentru realizarea altor bunuri. Prin urmare, viaţa dobândeşte valoare numai prin creaţia de opere, prin cultură. Astfel, viaţa e în serviciul culturii, cum zice RICKERT [1], nu cultura în serviciul vieţii. Viaţa trebuie jertfită atunci când conservarea valorilor o cere. Aşa se explică şi se îndrituieşte distrugerea vieţii individuale în război, pentru apărarea personalităţii sociale şi valorilor culturale create. Jertfirea momentană asigură durata culturii realizată în stat. De aceea jertfa vieţii individuale serveşte statului prin aceea că „asigură dreptul său la durată" (*Sein Recht Dauer*) [2]. Din cele expuse până acum se vede că valorile sociale-culturale pot fi considerate din două puncte de vedere, şi anume: 1. din punct de vedere al *constituirii* lor, arătându-se componentele valorii; 2. din punct de vedere al *realizării* lor. *Constatarea* şi *determinarea* valorilor sociale aparţin *sociologiei* şi se bazează pe celelalte ştiinţe sociale particulare. *Realizarea* valorilor aparţine *politicii*. În sfârşit, realizarea valorilor sociale presupune o

1. H. RICKERT, *Lebenswerte und Kulturwerte*, „Logos", Bd. II, Heft 2.
2. IONAS COHN, *Widersinn und Bedeutung des Krieges*, „Logos", Bd. II, 1914.

valorificare a lor, o apreciere, după un anumit criteriu. De aceea deci deosebim: 1. *o constatare a valorilor sociale*; acesta e obiectul sociologiei; 2. *o realizare a valorilor* – obiectul politicii; 3. *o apreciere a lor* – obiectul eticii[1]. Aprecierea se face după o valoare supremă, care e cultura.

Sociologia valorii, după cum am arătat, se ocupă cu studiul valorilor intersubiective, căutând să evidenţieze elementul social, care dă un caracter deosebit valorilor, pe care adesea suntem înclinaţi să le considerăm numai ca produse subiective. În acelaşi timp, sociologia valorii încearcă o întemeiere ştiinţifică a valorilor, deoarece nu se vor putea rezolva niciodată problemele sociale, dacă nu pornesc de la consideraţii teoretice. Sociologia valorii vrea să explice viaţa socială practică, cu trebuinţele şi dorinţele sale, prin teorie. Voinţa socială va crea valori culturale-sociale adevărate, durabile, numai atunci când va fi călăuzită de gândire şi de cunoştinţă raţională. Pentru acest motiv, sociologia valorii are strânsă legătură cu prima parte a lucrării noastre, care îi serveşte ca fundament teoretic.

1. P. ANDREI, *La personalité en tant que valeur sociale*, „Archives de sociologie et criminologie", Juin, 1914, nr. 5.

Despre procesul de cunoaştere şi recunoaştere a valorilor[1]

Problema valorii, care este o problemă fundamentală pentru cunoştinţa omenească, este şi o problemă la modă. Se discută azi valoarea în diferitele domenii ale cunoştinţei, se fac ipoteze şi se caută să se alcătuiască o teorie generală a valorii. Filosofii, sociologii, economiştii, discută foarte mult valorile din domeniul cercetării lor, dar rezultatele discuţiei şi concluziile trase de fiecare în parte par a se contrazice între dânsele. Filosofii, speculând asupra valorii, ajung sau la nişte formule abstracte în care nu mai avem realitatea valorii, sau la un psihologism empiric, care nu poate servi drept fundament pentru întemeierea valorii, pentru alcătuirea unei teorii generale a valorii. Sociologii, aici trebuie să vorbim despre juriştii, istoricii, economiştii sociologi, confundă cercetarea valorilor speciale, cu care se ocupă, cu cercetarea obiectivă a valorii în general şi de aceea sunt unilaterali. Economiştii, în al treilea rând, operează cu noţiuni prea de specialitate şi se referă la cazuri particulare economice.

Mai temeinic a fost studiată valoarea, şi dintr-un punct de vedere mai general, de eticieni. De aceea chiar după unii oameni de ştiinţă nu putem vorbi despre valoare decât ca un element etic şi nu putem înţelege valoarea decât în sensul de valorificare.

Aşa se înfăţişează problema valorii în discuţiile ce se fac în jurul acestei chestiuni. Dar sub influenţa pozitivismului ştiinţific se caută, pe de altă parte, să se elimine chiar conceptul valorii din anumite domenii de cercetare.

Astfel, înţelegându-se în mod greşit valoarea (confundându-se elementul valorii în general cu judecăţile de valoare, care au o anumită bază afectivă), se afirmă că acest concept nu aparţine ştiinţei, deoarece ştiinţa are drept caracteristică tocmai faptul că exclude orice relaţie afectivă a cercetătorului cu obiectul cercetat. Prin urmare, pozitivismul, excluzând din ştiinţă judecăţile de valoare, exclude odată cu aceasta, din cauza unei confuziuni, şi valoarea.

1. Acest articol nu este decât o schiţă foarte sumară a lucrării, ce-mi va servi ca teză de doctorat, asupra valorii. Toate chestiunile pe care le ating aici le voi dezvolta în această lucrare enunţată, unde voi da şi literatura completă asupra problemei.

Alţii exclud din domeniul lor de cercetare chiar judecăţile de valoare. Astfel au fost curente în economia politică care excludeau judecăţile de valoare.

Avem prin urmare, în primul rând : o unilateralitate în cercetarea problemei valorii, atunci când se discută şi se admite valoarea ca element existent în unele domenii ale cunoştinţei, şi, în al doilea rând, o excludere a acestui element din cunoaştere.

Acest fel de a se prezenta şi de a se considera problema valorii îl socotim fundamental greşit. Este o greşeală a nu căuta să dai un fundament temeinic şi general unei probleme ce interesează întreaga noastră cunoştinţă, ci a te mărgini să discuţi problema numai în limitele închise ale unei ştiinţe speciale, fără a căuta bazele filosofice raţionale ale acestui element fundamental, ce este valoarea. Tot aşa, din lipsa de separare între lucruri deosebite, din lipsa unei metode critice de cercetare, se exclude valoarea din ştiinţe.

Fundamentul ce trebuie dat valorii credem că trebuie să aparţină logicii şi teoriei cunoaşterii. Dacă vom găsi că valoarea este un element logic al oricărei cunoştinţe omeneşti, vom întemeia logiceşte valoarea şi o vom pune la baza tuturor ştiinţelor. Şi atunci va fi vorba de modul cum apare valoarea în fiecare specie de cunoştinţe, de unde va rezulta o diversitate de valori (logice, etice, estetice, economice, politice, juridice, sociale etc.), care valori vor trebui apoi clasificate după un anumit criteriu.

În discuţia valorii putem avea două puncte de vedere şi anume : 1. *un punct de vedere subiectiv-psihologic* – acesta ar determina o psihologie a valorii ; 2. *un punct de vedere obiectiv-logic* – acesta ar determina cercetarea cea mai serioasă şi temeinică a valorii, o logică a valorii.

Până acum problema valorii a fost privită mai mult din punct de vedere psihologic subiectiv, cercetându-se în definitiv procesul de valorificare, nu valoarea însăşi. Se impune însă, pentru a putea avea o teorie generală a valorii, cercetarea logică-obiectivă. Din cauza precăderii punctului de vedere subiectiv psihologic, valoarea este admisă numai în ştiinţele spiritului şi în filosofie. Putem cita afirmarea caracteristică a lui RIEHL, care zice : „ştiinţa ca atare nu cunoaşte conceptul valorii[1]. Ea cunoaşte, dar nu critică". Prin urmare, după RIEHL, în ştiinţă nu avem valori, şi tocmai prin aceasta se deosebeşte filosofia de ştiinţă. În studiul vieţii spiritului găsim valori, căci noi *trăim* şi *creăm* valori. Aceasta e o concepţie general răspândită. Socotim că acest fel de a privi valoarea, de a o limita, e o concepţie îngustă. Putem păstra drept bună, din această concepţie, numai ideea că toate problemele referitoare la modul de a privi viaţa sunt probleme ale valorii.

Înainte de a arăta în mod sumar care este punctul nostru de vedere şi cum se poate întemeia, după noi, în mod logic obiectiv, valoarea, vom arăta, în câteva

1. A. RIEHL, *Einleitung in die Philosophie der Gegenwart*, 1908, p. 8.

cuvinte, ce este psihologia valorii. Din punct de vedere psihologic s-a căutat a se arăta oarecum *geneza valorii*. Plecându-se de la consideraţii biologico-psihologice s-a afirmat că valoarea este tot ceea ce simţim că ajută la conservarea individuală şi a speţei. Această chestie a valorii s-a pus în legătură cu rolul biologic al sentimentelor formulat şi susţinut de noii psihologi. Rezultatul acestor consideraţii a fost formularea *valorilor vieţii*. În cercetarea fundamentului psihologic al valorii se disting două curente: 1) *un curent emoţional afectiv*, ce consideră drept fundament al valorii *sentimentul* şi 2) un *curent voluntarist*, ce pune voinţa ca temei al valorii. Astfel, de pildă, pentru a nu cita decât câteva nume proprii: KREIBIG, HEINRICH MEYER şi HEGEL dau valorii un fundament afectiv. KREIBIG, deosebind patru elemente indecompozabile, la care reduce întreaga viaţă sufletească, şi anume: senzaţia, gândirea, simţirea (sentiment) şi voinţa – socoate sentimentul ca fundament al valorii, celelalte elemente fiind numai *condiţii* sau *ocazii*. Sentimentul, cu diferitele sale grade de intensitate, ar alcătui o *scară de valori*. KREIBIG spune textual *alles Gewertete wird gefühlt, alles Gefühlte wird gewertet* (Tot ce e valorificat e simţit şi tot ce e simţit e valorificat)[1].

Tot aşa, pentru HEINRICH MEYER valoarea este imanentă în sentiment. MEYER însă priveşte problema într-un mod ceva mai critic. El vede strânsa legătură ce există între *valorificările* imanente sentimentului şi *reprezentările valorii*. Astfel, MEYER vorbeşte şi de *sentimente cognitive* despre acele sentimente în care sunt *trăite în mod afectiv procesele de cunoaştere* ca nişte fenomene psihice ale eului. Ceea ce simţim noi e obiect al sentimentului. Pentru H. MEYER obiectele reprezentărilor noastre sunt întovărăşite şi de sentimente, sunt valorificate. Prin stabilirea unor relaţii funcţionale între anumite obiecte şi sentimente se produc judecăţile de valoare.

În definitiv, această psihologie a valorii nu este cu totul deosebită de psihologia voluntaristă şi e foarte greu chiar să afirmăm numai sentimentul sau numai voinţa ca temei al valorii. Se poate vedea această greutate din faptul că în ambele direcţii se simte necesitatea de a se introduce şi sentimentul şi voinţa. MEYER, de pildă, deşi vorbeşte despre relaţii funcţionale între anumite obiecte şi sentimente, totuşi introduce un element volitiv, dorinţa, afirmând că în ultimă instanţă *das Wertgefühl auf ein Begehren begründet ist*[2]. Tot aşa, KREIBIG vede că posedă valoare numai obiectele ce sunt realizate sau dorite, întrucât voinţa este îndreptată către *realizarea de valori*, iar motivele ce determină voinţa sunt *valorile afective*. Conflictul dintre motivele voinţei e rezultatul comparării valorilor. Direcţia voluntaristă a valorii consideră voinţa, elementele voliţionale ca fundament al teoriei valorii.

---

1. J.G. KREIBIG, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie*, Wien, 1902, p. 27.
2. H. MEYER, *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen, 1908, p. 646.

Astfel WUNDT, cercetând caracterele generale ale conţinuturilor vieţii spirituale, admite trei caractere proprii: 1. *determinarea valorii*; 2. *punerea de scopuri*; 3. *afirmarea voinţei*. După WUNDT, tot ceea ce e spiritual e supus valorii, e supus acestei noţiuni pe care nu o aplicăm la fenomenele fizice, căci acestea considerate în sine şi pentru sine nu sunt nici bune, nici rele. Aceste valori au diferite grade, variază, se dezvoltă în contrare. Aceasta dovedeşte că *sentimentul e o condiţie subiectivă a valorilor*. S-ar părea, după această afirmare, că WUNDT susţine teoria afectivă a valorilor, dar nu e aşa, căci WUNDT nu se opreşte aici, ci merge mai departe. Orice determinare de valori se bazează pe existenţa unor anumite *scopuri*, pe *reprezentări finale*, care sunt legate cu motive afective. Dar punerea oricărui scop depinde de *voinţă*, căci zice WUNDT „sentimentul, din care provine determinarea valorii, nu este nimic altceva decât voinţa în stadiul iniţial al dezvoltării sale psihologice"[1]. Prin urmare, în ultima analiză fundamentul valorii este de natură voluntară.

Tot voluntarist este şi KRUEGER pentru care valoarea este o dorinţă (dorinţa considerată ca element voliţional), dar o dorinţă caracterizată printr-un moment propriu ei, anume prin *momentul constanţei*. Prin această constanţă nu trebuie să se înţeleagă numai *durata temporală* a unei dorinţe, ci *legătura constantă* între *dorinţă* şi un anume *conţinut psihic*[2].

Aceşti câţiva cercetători citaţi au observat just că valoarea trece peste domeniul intelectualului în domeniul emoţionalului. Şi cum emoţiunile se reduc la sentimente şi dorinţe s-a pus problema dacă valoarea e sentiment sau dorinţă. Teoria generală a valorii consideră în primul rând sentimentul ca fundamental, pe când teoria economică a valorii consideră valoarea ca o dorinţă. De fapt, chestiunea valorii nu se poate rezolva într-un mod aşa de simplist cum se caută. La acest fenomen al valorii iau parte toate elementele vieţii sufleteşti. Valoarea nu poate fi numai o dorinţă, căci dacă obiectele ar avea valoare numai prin dorinţa noastră, urmează că odată cu încetarea dorinţei subiective să înceteze şi valoarea. Or, aceasta nu se poate admite deoarece sunt obiecte cărora li se atribuie valoare independent de dorinţa noastră. Dacă am admite dorinţa în mod absolut şi exclusiv ca bază a valorii, am reduce toate valorile la simple valori subiective şi atunci am avea un haos de valori nereglementate; relativismul acesta al valorilor ne-ar duce la un adevărat *nihilism al valorii*. Tot aşa, nu putem admite în mod absolut nici sentimentul ca bază a valorii, căci nu orice sentiment e un sentiment al valorii. Valoarea nu este imanentă, cum susţine MEYER, oricărui sentiment, ci valoarea este imanentă numai sentimentelor reprezentative, acelor sentimente prin care subiectul ia o atitudine faţă de existenţa sau neexistenţa unui obiect faţă de postularea unui obiect.

---

1. W. WUNDT, *Logic der exakten Wissenschaften*, ed. III, Stuttgart, p. 16.
2. F. KRUEGER, *Der Begriff des absolut Wertwollen*, Leipzig, 1898.

În rezumat, cercetarea psihologică a voinţei, care s-a mărginit numai la partea subiectivă a valorii, care s-a ţinut prea mult de consideraţii psihologice, a dus la un *psihologism* vătămător. Admitem şi noi o psihologie, un temei empiric-psihologic al valorii, dar nu înţelegem să rămânem aici. Psihologismul e un *relativism*, un *scepticism* şi chiar un *nihilism* al valorii. Generalitatea valorii o vom întemeia pe baza consideraţiilor logice şi de teoria cunoaşterii.

Ideea fundamentală pentru constituirea unei logici a valorii, pentru validarea şi generalitatea teoriei valorii este, după noi, *considerarea valorii ca un element logic al cunoştinţei noastre*. În discuţia problemei valorii trebuie să facem o clară deosebire între două procese deosebite, care nu numai că nu se contrazic, ci se completează, stau într-un raport de dependenţă. Trebuie să deosebim *un proces de cunoaştere a valorilor* şi *un proces de recunoaştere a lor*. Procesul de cunoaştere a valorilor e un *proces logic* şi *dă valorile teoretice explicative*; *procesul de recunoaştere a valorilor e un proces practic şi dă valorile practice, valorile valorificate*. Până acum în cercetarea valorii s-a discutat mai mult procesul de recunoaştere. Din cauza confuziunii ce se face între aceste două procese se amestecă noţiuni diferite ca: *valoare* şi *valorificare*.

Cercetarea psihologică a valorii s-a ocupat mai mult de procesul de valorificare decât de valoarea în sine. Rezultatul procesului de cunoaştere a valorilor sunt valorile teoretice sau *valorile de cunoaştere*, a căror expresie o alcătuiesc *judecăţile existenţiale*, în înţelesul larg al cuvântului, în înţelesul de *judecăţi ştiinţifice*; iar rezultatul procesului de recunoaştere a valorilor este acea scară gradată de valori în anumite domenii. Expresia acestui proces o alcătuiesc *judecăţile de valoare*. În procesul de cunoaştere a valorilor noi trebuie să constatăm şi să explicăm valori pe când în procesul de recunoaştere noi presupunem deja aceste valori ca existente şi în baza unui anumit criteriu le apreciem, le valorificăm. Prin urmare, în primul proces valoarea e în formare; iar în cel de-al doilea valoarea e considerată ca o realitate. Nu trebuie să se confunde obiectul valorificării noastre cu această operaţie a valorificării.

Dar, după aceste deosebiri pe care le socotim fundamentale pentru metodica discuţiei problemei valorii, trebuie să arătăm în câteva cuvinte: cum este valoarea un element logic al cunoştinţei?

Valoarea este un element logic al cunoştinţei, întrucât ea e un element necesar pentru alcătuirea conceptelor şi un element constitutiv al judecăţilor.

În alcătuirea conceptelor avem a face cu un proces de *generalizare* şi de *abstracţiune*, căci trebuie să alegem caracterele esenţiale ale reprezentărilor. Această alegere a esenţialului o facem prin abstracţie, şi apoi trebuie să generalizăm acest esenţial pentru a avea conceptul. Dar, pentru a alege esenţialul şi pentru generalizarea lui, trebuie să avem o valoare; de altminteri chiar ideea de esenţial presupune o valoare. Deoarece acest concept al esenţialului, în alcătuirea conceptelor în general, e un concept al valorii, urmează că valoarea nu este numai un element psihologic, ci chiar un element logic indispensabil.

În ce priveşte *judecata*, s-a discutat foarte mult asupra numărului elementelor ei. Unii au admis numai două elemente constitutive: subiectul şi predicatul, cum e WUNDT, alţii au admis trei elemente, socotind şi copula ca un element de sine stătător şi, în sfârşit, se discută de către alţi logicieni dacă nu cumva mai trebuie şi un al patrulea element pentru a putea avea o judecată logică completă, dacă nu este valoarea un element al judecăţii.

Astfel, pentru RIEHL, esenţa judecăţii este în atitudinea ce avem faţă de legăturile stabilite, faţă de conţinuturile psihice legate în judecată. RIEHL spune chiar textual, vorbind despre judecată: „ea nu poate fi concepută nici ca o legătură de concepte, deşi şi una şi alta pot alcătui supoziţiile sale. Ea se arată mai mult înrudită cu acele acte psihice, pe care noi le numim cu numele general de apreciere (judecare: *Beurteilung*)" [1]. Deci, după RIEHL, valoarea e un element necesar al judecăţii. Într-adevăr, judecata, stabilind legături între reprezentări parţiale, credem că conţine ceva mai mult decât reprezentările, căci se impune o poziţie a noastră de afirmare sau negare, de apreciere a legăturii din punctul de vedere al postulatului unei valori supreme.

Dacă admitem valoarea ca element logic constitutiv al judecăţii trebuie să ne ferim de a comite o greşeală, pe care o comit unii logicieni. Astfel, de pildă, BERGMANN afirmă că valoarea unei reprezentări e ceva de natură practică. După BERGMANN, judecata e o reflexiune asupra valorii reprezentării. Reflexiunea asupra valorii nu este însă, crede el, un raport teoretic, ci un raport practic. BERGMANN zice, vorbind despre valoare, că nu este „o simplă funcţiune a inteligenţei, întrucât aceasta este opusă voinţei, ci e o exteriorizare a sufletului, la care ia parte natura sa practică, facultatea dorinţei şi, după cum au recunoscut deja DESCARTES şi SPINOZA, afirmarea şi negarea sunt funcţiuni ale voinţei" [2].

Tot aşa, WINDELBAND, deosebind *judecăţi* şi *aprecieri* (*Urteile und Beurteilungen*), admite că în judecăţi se arată numai legătura a două conţinuturi reprezentative, numai raportul reprezentării subiect cu reprezentarea predicat, pe când în aprecieri se stabileşte şi un raport al conştiinţei, ce valorifică, cu obiectul reprezentat; deci are loc o *aprobare* sau o *dezaprobare*. Această aprobare sau dezaprobare se face în vederea unui scop, or, scopul judecăţilor noastre este cunoştinţa. De aceea toate judecăţile sunt întovărăşite de aceste aprecieri de valoare, ce arată *valabilitatea* sau *nevalabilitatea* legăturii reprezentărilor în judecată [3].

De aici conchide WINDELBAND că nu există decât judecăţi practice, afară de *judecăţile problematice* care sunt de natură pur teoretică, căci în acest fel de judecăţi se face numai o anumită legătură de reprezentări, fără a se spune ceva

1. A. RIEHL, *Beiträge zur Logik*, Leipzig, 1912, p. 17.
2. I. BERGMANN, *Reine Logik*, Berlin 1897, p. 46.
3. W. WINDELBAND, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, vol. I, Tübingen 1911. (Articol: *Normen und Naturgesetze*).

asupra valorii lor. Din discuţia în jurul aceste chestiuni se poate vedea destul de clar că atât Bergmann, cât şi Windelband nu fac deosebire între procesul logic de cunoaştere a valorii, care e pur teoretic, şi procesul de recunoaştere, de valorificare, care e practic. Dacă s-ar fi făcut această deosebire s-ar fi văzut că afirmarea sau negarea pot să nu fie de natură practică, ci să fie raporturi teoretice. Toţi logicienii citaţi mai sus nu deosebesc *valorile de cunoaştere* ce tind către valoarea absolută teoretică, *valoarea de adevăr*, de *valorificarea practică*, de *valoarea utilitară*, care rezultă din compararea unor valori existente. Acest pragmatism logic poate fi uşor înlăturat prin deosebirea făcută mai sus.

Dar se poate pune întrebarea : cum rămâne cu acele judecăţi numite problematice ? Windelband le consideră ca pur teoretice, deoarece nici nu afirmă, nici nu neagă. Sigwart [1], plecând de la consideraţia că judecata trebuie să afirme sau să nege, numeşte acest fel de judecăţi nişte încercări nereuşite de judecăţi, căci ele nu ne dau cunoştinţe, ci ne arată numai imposibilitatea noastră de a cunoaşte lucrurile. Dar chestia aceasta se poate privi şi altfel : judecăţile problematice arată *posibilitatea*, or, când avem o posibilitate avem deja o valoare, căci stabilim putinţa unei legături şi deci apropierea de valoarea de adevăr. Judecăţile acestea le putem considera ca treapta cea mai inferioară pentru exprimarea unor valori de cunoaştere.

În orice judecată actul de judecată constă în raportarea conţinutului reprezentat la *conştiinţa adevărului sau a realităţii*. *Valoarea de cunoaştere* a unui conţinut reprezentativ e determinată de aceste două concepte : *adevăr* şi *realitate*.

Dacă valoarea este un element constitutiv al oricărei judecăţi atunci cum rămâne cu deosebirea dintre *judecăţile existenţiale* şi *judecăţile de valoare* ? Cei mai mulţi afirmă o separare absolută a lor. Astfel E. Durkheim admite *judecăţi de existenţă* sau *de realitate*, ce arată relaţii între fapte date, ce analizează realitatea şi o traduc în expresii, şi *judecăţi de valoare*, care arată un raport cu un subiect conştient, o faţă sub care poate fi privită realitatea [2]. Unii caută să distrugă orice deosebire dintre aceste două feluri de judecăţi, reducând judecăţile existenţiale la judecăţi de valoare.

În modul acesta Felix Somló, ocupându-se de problema valorii, afirmă că orice judecată existenţială e o judecată de valoare, căci „şi aşa-numitele judecăţi existenţiale cuprind întrebuinţarea unei valori" [3].

Noi considerăm însă ca necesară şi întemeiată această deosebire între judecăţi existenţiale şi judecăţi de valoare, dar cu alt sens decât cel cunoscut din logică. Separarea acestor două feluri de judecăţi provine din existenţa celor două

1. Ch. Sigwart, *Logik*, ed. IV, vol. I, Tübingen, 1911, p. 245.
2. E. Durkheim, *Jugements de valeur et jugements de réalité*, „Revue de métaphysique et de morale", nr. 4, 1911.
3. F. Somló, *Der Wertproblem*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", april 1912, p. 147.

procese de cunoaştere a valorilor şi de recunoaştere a lor. În judecăţile existenţiale noi constatăm, explicăm *valori de cunoaştere*, iar în judecăţile de valoare noi apreciem, *valorificăm valorile*. De ce se pare totuşi că în judecăţile existenţiale nu avem valori? De ce judecăţile acestea exprimă pentru noi realitatea?

Aceasta se explică uşor prin faptul că valoarea de cunoaştere are un *caracter obiectiv*. Acest caracter de obiectivitate al valorii provine din faptul că noi considerăm valoarea nu numai ca un act psihic, ca o *realitate psihică*. Dacă ar fi valoarea numai o realitate psihică atunci studiul valorii ar aparţine psihologiei. Noi socotim însă că valoarea e un *postulat mintal logic*. De aceea am spus mai înainte că cei ce s-au ocupat cu cercetarea psihologică a valorii au definit şi au studiat mai mult actul de valorificare decât valoarea, au confundat aceste două lucruri deosebite. Între valoare şi actul de valorificare este legătură, dar ele nu sunt totuna. Valoarea e obiectul actului de valorificare; prin urmare, actul de valorificare stabileşte o legătură între realitate şi valoare. Prin actul de valorificare se indică valori. Actul de valorificare poate fi studiat de psihologie, dar valoarea ca valoare nu.

De aceea credem noi că trebuie să punem problema valorii pe un teren de discuţie logică. Dacă se pune astfel problema atunci se ivesc o mulţime de alte probleme. Noi vom indica unele din ele fără a le discuta aici.

Se poate concepe valoarea în mod *subiectiv* şi *obiectiv*, plecându-se de la afirmarea că e necesar un subiect şi un obiect pentru stabilirea unei valori, de unde şi două concepţii deosebite: concepţia subiectivistă a valorii, reprezentată de un HEGEL, SCHLEIERMACHER, SCHOPENHAUER, şi concepţia obiectivistă reprezentată de KANT şi FICHTE. Tot aşa se pune şi chestiunea deosebirii logice dintre *valoare, act de valorificare şi criteriu de valorificare*, precum şi chestiunea *clasificării valorilor*.

Dintre cele două procese deosebite de noi: procesul de cunoaştere şi cel de recunoaştere a valorii, procesul de cunoaştere e premergător celui de recunoaştere, căci pentru a valorifica ceva trebuie să cunoşti acel ceva. Valorificarea se poate explica prin gândirea noastră imediată, prin faptele trăite, căci orice valorificare presupune o atitudine a unui subiect cunoscător. Dar dacă se ia drept criteriu de valorificare sentimentul valorii, atunci valorificările din experienţa personală a individului sunt subiective şi prin generalizarea lor nu putem ajunge decât la valori relative, la valori condiţionate.

De asemenea, dacă în procesul de cunoaştere a valorilor se ia drept criteriu cunoştinţa perceptivă individuală, ajungem la un relativism şi subiectivism. De aceea atât în domeniul cunoaşterii valorilor, cât şi în domeniul valorificării avem nevoie de nişte valori supreme, care să servească drept călăuză şi drept ţină în acelaşi timp. Se impune deci postularea unei *valori absolute*.

Ce este o valoare absolută? Caracteristica unei valori absolute este *generalitatea*. *Valoarea relativă* este individuală şi subiectivă, *valoarea absolută e*

generală pentru toate lucrurile posibile şi în toate împrejurările ce se pot gândi. Prin urmare, o valoare absolută e generală pentru orice subiect şi orice obiect. Urmează de aici că nu poate fi decât o singură valoare absolută, căci dacă ar fi două sau mai multe ar trebui să fie anumite împrejurări în care să fie generală o anumită valoare şi alte condiţii sau împrejurări, în care să fie valabilă altă valoare. În domeniul valorilor de cunoaştere, valoarea supremă, valoarea absolută, este *valoare de adevăr*; iar în domeniul practic al valorificărilor va trebui de asemenea să admitem o valoare absolută. Aici avem de-a face cu un proces de realizare de valori, avem de-a face cu judecăţi de valoare, care trebuie să fie obiective, de aceea se pune problema: care e valoarea absolută ce dă obiectivitate judecăţilor de valoare?

De ce natură va trebui să fie această valoare absolută? Poate fi ea o valoare absolută transcendentă? Desigur că această valoare trebuie să fie *supraindividuală*, valabilă pentru orice subiect. Judecăţile de valoare sunt oarecum obiectivate, depăşesc subiectivismul unei conştiinţe individuale, prin *ideal*. Ce este acest ideal şi care e natura lui? *Idealul* aici, în domeniul valorificării, nu este ceva cu o existenţă obiectivă, nu e ceva imobilizat, ci e ceva variabil după societăţi şi timpuri; idealul e ceva variabil, de aceea şi valorificările sunt variabile. Totuşi în această variabilitate e ceva constant. Vom vedea în câteva cuvinte care e idealul constant, valoarea absolută deci. Idealul, având elemente reale îmbinate într-un mod diferit, e ceva ce se ridică deasupra individului, deci e ceva impersonal, obiectiv. Idealul are în sine un element social, căci el nu este numai o idee abstractă şi rece, ci este o forţă, o forţă colectivă, naturală. Idealul-valoarea absolută pentru judecăţile de valoare, constă în *totalitatea valorilor*. Totalitatea valorilor realizate şi a celor în proces de realizare constituie ceea ce se cheamă *cultură*. Atunci *idealul cultural*, care e alcătuit dintr-un ideal politic, etic, economic, juridic etc., e o valoare absolută. Cine poate crea însă valori culturale? Valorile culturale sunt opera aceluia ce lucrează în mod constant, determinat de motive conştiente, cu răspundere, într-un cuvânt valorile culturale sunt opera *personalităţii*.

Prin urmare, în procesul de recunoaştere a valorilor vom stabili grade de valori, după cum se apropie mai mult sau mai puţin de idealul cultural, de personalitate.

Cu aceasta am sfârşit schiţarea părţii sistematice a consideraţiilor, lăsând la o parte clasificarea valorilor. Dar cu aceasta nu am terminat studiul problemei valorii, căci consideraţiile de mai înainte ne servesc pentru studiul diferitelor feluri de valori şi în special al valorilor sociale, a căror întemeiere filosofică o urmărim.

Personalitatea ca valoare socială

Problema *valorii*, ca element al cunoaşterii umane, trebuie să ocupe un loc de prim ordin în discuţiile filosofice. Problema este foarte dezbătută astăzi, dar, din păcate, este studiată unilateral. De această problemă s-au ocupat mai ales economiştii, dar, lipsindu-le o metodă critic-filosofică, ei n-au izbutit să stabilească baza reală a valorii, pe care, de altfel, au conceput-o foarte îngust. Pe de altă parte, filosofii care dispun de tot aparatul critic necesar pentru studierea şi discutarea unor asemenea probleme s-au pierdut în vaste speculaţii, al căror rezultat s-a redus la un *formalism* vag, care nu este, ca să spunem aşa, decât un simplu verbiaj.

Unii filosofi, din dorinţa de a evita formalismul, au recurs la *psihologie* pentru a obţine o bază solidă a studiului valorii. În felul acesta se explică *psihologismul* în cercetările asupra valorii. Wilhelm Wundt, de exemplu, apreciază că valoarea, care este una din trăsăturile caracteristice ale conţinuturilor spirituale, nu trebuie să fie considerată decât ca un element psihologic a cărui condiţie subiectivă este *sentimentul*.

Alţii au conceput *valoarea*, de asemenea unilateral, ca fiind de *natură morală*. Acesta este punctul de vedere *etic* asupra valorii. Vom cita, ca reprezentant al *eticii* în problema valorii, pe savantul nostru istoric dl. Xenopol, după care valoarea nu aparţine domeniului logicii, ci aceluia al moralei[1].

Concepţia *economică* asupra valorii este, de asemenea, unilaterală. După părerea noastră, toate aceste concepţii sunt prea înguste, deoarece elimină valoarea dintr-un anumit număr de domenii ştiinţifice tocmai pentru că aceste concepţii nu-i determină adevărata natură. Fără a intra în detaliu – o vom face cu alt prilej –, ne vom mărgini să spunem că, după opinia noastră, eroarea fundamentală a tuturor acestor concepţii rezidă în faptul că ele nu fac nici o deosebire între cele două procese fundamentale: *procesul logic al cunoaşterii valorii şi procesul recunoaşterii*. Departe de a se exclude, aceste două procese se completează fără a înceta, în acelaşi timp, de a fi diferite.

În procesul logic al cunoaşterii, avem de-a face cu *valori de cunoaştere, valori teoretice explicative*, în timp ce, în procesul *recunoaşterii* (care presupune

---

1. Vezi A.D. Xenopol, *Der Wertbegriff in der Geschichte*.

valori teoretice) – cu *valori practice, valori validate.* Expresia valorilor de cunoaştere este formulată prin *cunoştinţele existenţiale*, în sensul larg al termenului, adică prin toate cunoştinţele ştiinţifice în timp ce expresia valorilor validate ne este dată de *cunoaşterile de valori*, care presupun, la rândul lor, valori de cunoaştere.

În primul proces, trebuie ca noi să constituim aceste valori şi să stabilim raţiunea constitutivă, în timp ce în al doilea proces, valorile sunt deja constituite, rămânând ca noi să le apreciem, să le validăm. Iată de ce am spus mai înainte că procesul recunoaşterii presupune şi completează procesul cunoaşterii valorii.

Considerăm că problema valorii trebuie să se discute în aceste două direcţii, dar plecând, totodată, de la ideea că valoarea este un *element logic* al oricărei cunoaşteri umane.

Punând problema în acest mod vom ajunge la o concepţie mult mai largă a valorii, după ce ne vom fi eliberat de restricţiile impuse de etică sau de psihologie. În felul acesta facem ca până la un anumit punct valoarea să devină obiectivă, în timp ce sistemul psihologic păcătuieşte tocmai prin faptul că el abordează mai întâi latura subiectivă. Va trebui, de asemenea, ca în discutarea acestei probleme să nu pierdem din vedere nici latura *subiectiv-psihologică*, nici latura *obiectiv-logică*.

În acest mod trebuie să fie pusă această problemă în general. Vom trece acum de la aceste sumare consideraţii introductive la problema care ne interesează – aceea a *valorilor sociale* – şi vom încerca să determinăm natura valorilor sociale, ca şi fundamentul lor. Este cert că discuţiile care au loc în jurul sociologiei, considerată ca ştiinţă, şi în jurul obiectului ei au o influenţă foarte mare asupra discuţiilor privind valorile sociale. După cum există sociologi care identifică sociologia cu *economia politică* (KARL MARX) sau cu *psihologia* (TARDE) sau cu *dreptul* (STAMMLER), tot astfel valorile sociale s-au identificat cu valorile juridice, economice, politice sau etice. Astfel, pentru jurişti valorile sociale sunt valori juridice. *Dreptul natural*, care din punctul de vedere al filosofiei este un *raţionalism metafizic*, consideră *raţiunea* drept originea formală a dreptului, a valorilor juridice. Pentru dreptul natural, valoarea însăşi este o realitate *empirică*. Eroarea sa constă în aceea că încearcă să derive *realitatea* însăşi – *substratumul empiric* – dintr-o *valoare absolută*. Prin urmare, după dreptul natural, valorile sociale (care sunt valori juridice) conţin şi elemente de metafizică.

Curentul creat de *şcoala istorică* ne determină să considerăm *valorile sociale* într-un mod diferit, cu toate că acest curent se apropie într-o anumită privinţă de dreptul natural. Această apropiere constă în aceea că şcoala istorică consideră valorile sociale, ca şi dreptul natural, valori juridice. Exceptând acest punct de vedere, şcoala istorică se diferenţiază fundamental de toate celelalte puncte de vedere. De exemplu, dacă examinăm *metodele*, constatăm că *dreptul natural* a

adoptat *metoda speculativă*, în timp ce *şcoala istorică – metoda empirică*. În plus, şcoala istorică – diametral opusă din acest punct de vedere dreptului natural – caută să explice însăşi *valoarea absolută* prin *substratumul empiric*. Or, dreptul istoric nu poate, nici el, să ne satisfacă, deoarece ne este imposibil să extragem din fapte empirice *valoarea absolută*, indispensabilă pentru noi, totuşi, faptele istorice ne pot fi utile, servindu-ne ca orientare în cercetările noastre asupra valorii absolute. În afară de aceasta, şcoala istorică este o *relativitate într-un scepticism* care, dacă am trage toate concluziile, trebuie să ducă la *nihilism*. Această concepţie istorică ridică – pentru a întrebuinţa expresia lui RICKERT – *lipsa de principii la rang principiu*.

Prin urmare, când dreptul natural stabileşte ipostaza valorii, el neagă realitatea empirică ca entitate independentă, iar când şcoala istorică afirmă, în afara oricărui studiu critic, realitatea empirică-istorică, ea neagă valoarea absolută. Atât prima, cât şi a doua sunt teorii dogmatice şi lipsite de orice fundament şi cu atât mai mult cu cât *valorile sociale* nu pot fi reduse pur şi simplu la *valori juridice*.

Valorile sociale pot fi, de asemenea, istorice, economice etc. În consecinţă, noţiunea de valoare socială are o sferă mult mai întinsă decât cea a valorii juridice.

Această problemă a fost foarte mult discutată de către filosofii neokantieni. RUDOLF STAMMLER, COHEN, STAUDINGER au studiat-o din punctul de vedere particular al *metodei* sau al *teoriei cunoaşterii*. STAMMLER, de exemplu, a căutat să *sistematizeze* valorile, relatându-ne procesul lor de validare, studiind, prin urmare, *realitatea* care este substratumul valorii. Dar şi pentru el, valorile sociale se reduc la valori juridice formale.

Înainte de a arăta ce sunt valorile sociale în esenţa lor, este necesar să ne reamintim şi să spunem câteva cuvinte despre şcoala care tinde să le reducă la etică.

Etica este o ştiinţă care utilizează frecvent *calculul valorilor*. La acest calcul ajungem pe diferite căi, după cum valorile etice pot fi diferite. Astfel, putem considera *viaţa* ca fiind *valoarea morală* cea mai înaltă şi, în acest caz, tot ceea ce tinde spre conservarea vieţii are o valoare absolută. *Avantaj, pierdere, nocivitate* devin valori. În cadrul acestui gen de etică – *etica dogmatic-naturalistă – avantajul general devine o valoare morală supremă*. *Valoarea socială* este deci o *valoare etică* utilitară. Acest tip de valori şi-a continuat dezvoltarea în cursul istoric al eticii. BRUNO BAUCH ne dă o excelentă analiză a caracterelor tipului *etic-naturalist-utilitar*, care reduce toate valorile sociale la simple valori etice.

Dacă ne oprim la acest tip etic, remarcăm îndată că semnul de egalitate pe care-l pune între *valorile sociale* şi *valorile etice* nu este deloc justificat. Însuşi punctul de plecare al valorilor utilitare nu se poate susţine, nerezistând criticii. În consecinţă, viaţa nu poate fi considerată ca o valoare. Partizanii teoriei care afirmă că viaţa ar fi o valoare supremă aduc, în sprijinul tezei lor, acest

argument: viaţa este o valoare supremă pentru că ea este condiţia tuturor celorlalte valori. Dar acest argument ar putea servi la a dovedi tocmai contrariul, fiind uşor de înţeles că viaţa nu poate avea valoare decât în măsura în care este o condiţie de realizare a altor valori mai înalte cum sunt valorile intelectuale.

Din moment ce valorile sociale nu se pot identifica nici cu valorile juridice, nici cu valorile etice sau, mai bine zis, dacă valorile juridice sau etice au o sferă prea îngustă pentru a cuprinde valorile sociale, ne aflăm în faţa problemei următoare: În ce constau aceste valori sociale? Ce raport le uneşte cu valorile etice sau juridice? De la începutul studiului nostru este necesar să examinăm *realitatea* din care derivă aceste valori.

Realitatea, fundamentul valorilor sociale, este total diferită de realitatea valorilor individuale? Pot exista două cazuri. În primul caz, valorile sociale sunt considerate ca o simplă coexistenţă de valori individuale; în al doilea caz, se atribuie valorii sociale o existenţă proprie, diferită de aceea a valorilor individuale. În primul dintre aceste două cazuri, valoarea individuală este criteriul de apreciere a vieţii sociale căci *individul* este un scop şi tot ceea ce contribuie la perfecţionarea individului este un mijloc; prin urmare, perfecţionarea individului fiind *idealul*, valorile sociale devin mijloace validate, apreciate după gradul lor de cooperare la atingerea acestui ideal. Acest gen de individualism a fost denumit de către HEGEL atomism *social-filosofic*.

În cel de-al doilea caz, nu mai avem valori pur personale, ci valori sociale propriu-zise sau *valori transpersonale* pentru a întrebuinţa termenul lui LASK care în lucrarea sa intitulată *Rechtphilosophie* studiază formalismul juridic şi valoarea sa. Dar care este raportul dintre valorile sociale şi valorile individuale? Iată-l: valorile sociale sunt o entitate *formală sau abstractă* din pricina nenumăratelor varietăţi de valori individuale, căci ele înglobează generalitatea şi neglijează diferenţele. Vorbind despre *social*, în general, EMILE LASK spune: *„Ni se înfăţişează* concret, *ca o aglomerare de noi valori transpersonale în raport cu uniformitatea exclusivă a timpului personalităţii individuale*, şi abstract *sau* formal, *ca valoare care poate fi sistematizată spre deosebire de ceea ce se întâmplă cu valoarea individuală*"[1].

Prin urmare, valorile sociale sunt nu numai o sumă de valori individuale; ele au şi un caracter unitar, superior indivizilor luaţi în particular. După cum realitatea socială poate să se manifeste în moduri diferite: economice, juridice, politice etc., tot astfel valorile sociale pot fi variate. Atunci când luăm ca punct de plecare realitatea socială, depăşim scopul urmărit căci nu ne formăm *idealuri sociale* care ar putea să ne servească drept unităţi de măsură a modificărilor suferite de realităţile sociale şi drept criteriu de cunoaştere a valorilor. Numai

1. E. LASK, *Rechtsphilosophie*, „Der Philosophie im Beginn des 20-sten Jahrhunderts", p. 296.

graţie elementelor scoase din realitate determinăm *idealul*. Şi numai în raport cu acest ideal judecăm diferitele stări sociale şi le validăm după cum se apropie mai mult sau mai puţin de el. Rezultă că valorile sociale constituie o serie graduată. Acest proces de realizare a valorilor tinzând spre atingerea idealului formează *cultura intelectuală*. Rezultă că valorile sociale sunt valori intelectuale. Astfel considerate, ele se pot prezenta sub diferite aspecte : valorile intelectuale se pot realiza în anumite condiţii istorice (în felul acesta se explică relaţia strânsă care este necesar a se stabili între *cultura intelectuală* şi evoluţia istorică teologică) ; ele se pot realiza, de asemenea, în anumite *condiţii formale* (politice şi juridice) sau *materiale* (economice). După cum vedem, valorile sociale intelectuale înglobează *valorile istorice, economice şi juridice*. Dar pentru a putea fi apreciate, validate, este necesar un criteriu. Care anume?

Valorile sociale intelectuale fiind relative, trebuie deci să adoptăm un criteriu care să reprezinte o valoare imuabilă, *o valoare absolută*. Prin aceste termen, înţelegem *o valoare generală* aplicabilă *la toate lucrurile posibile şi în toate circumstanţele pe care le putem imagina*. Or, valorile sociale generale sunt acelea care sunt admise de către toţi membrii unei societăţi.

Am vorbit mai înainte de *ideal* ca unitate de măsură a valorilor relative sociale, dar idealul este ceva care se schimbă după societăţi şi după epoci ; de aceea am putea susţine că valoarea sa este, de asemenea, relativă. În fapt, totuşi, *idealul social* conţine în sine un element impersonal şi permanent ; el este întotdeauna în avans faţă de ceea ce s-a realizat. Idealul este deci o valoare absolută. Problema care se pune acum este următoarea : ce este *idealul social*? Ce este *valoarea socială absolută*?

Când spunem valoare absolută ne gândim imediat la o valoare supersensibilă, *o valoare* transcendentală. Este incontestabil că în ştiinţele teoretice, în speculaţiile şi studiile asupra teoriei cunoaşterii, trebuie să abordăm valorile absolute-transcendentale : dar nu este acelaşi lucru pentru ştiinţele care au ca obiect viaţa reală cu diferitele şi multiplele ei manifestări, viaţa practică. Iată de ce, în celelalte ştiinţe sociale particulare, o valoare socială absolută nu poate fi transcedentală, dar trebuie să pornească de la *realitate*, reprezentând în acelaşi timp un punct constant, invariabil, la dispoziţia experienţei. Considerăm că această valoare absolută este inclusă în concepţia *personalităţii sociale*. Să aruncăm o scurtă privire asupra ceea ce se înţelege prin această concepţie.

Ca urmare a nevoii resimţite de spiritul uman de a da un substrat persistent fenomenelor, *personalitatea* a fost definită, în trecut, într-un mod metafizic care era pretenţios şi neglija complet orice consideraţie psihologică. BOETHIUS definea *persoana* în modul următor : „Persona est naturae rationalis individua substantia"*.

De fapt, concepţia personalităţii este o concepţie psihologică care trebuie să fie dezvoltată şi întemeiată pe psihologie. Mai întâi, ea unifică într-o *totalitate*

---

* Persoana este substanţa raţională indivizibilă a naturii.

toată varietatea numeroaselor fapte spirituale individuale. După Arnold Ruge, „concepţia personalităţii cuprinde concepţia unei sinteze constitutive"[1]. Prin urmare, pentru a ajunge la concepţia personalităţii este esenţial de a coordona toate fenomenele vieţii şi de a le unifica pe baza unui principiu al unităţii. Din punct de vedere psihologic, se numeşte *personalitate orice* fiinţă *conştientă de ea însăşi*, care poate să execute *acte deliberate*, dotată cu *voinţă liberă şi gândire liberă* şi, în consecinţă, *responsabilă*. Pretutindeni unde există conştiinţă de sine şi armonia motivelor şi mobilurilor în determinarea actelor voluntare, există personalitate. Aceasta se limitează exclusiv la om, căci doar el este dotat cu voinţă dirijată prin motive conştiente şi printr-o sinteză armonizată a motivelor.

Ideea de personalitate a fost foarte mult subliniată de Kant, care a desemnat-o ca scop al acţiunilor morale. Supunerea faţă de imperativul categoric duce la dezvoltarea şi consolidarea personalităţii. Aceasta poate fi deci considerată ca un scop. În felul acest se poate vorbi de *autotelie* în filosofia morală a lui Kant. Prin personalitate omul aparţine imperiului scopurilor. Atâta doar că I. Kant vede în *personalitate numai o idee* (căci orice individ, considerat independent de orice condiţionare spaţio-temporală, nu este un individ real, ci o simplă idee). Cu toate acestea, după Kant, ideea de personalitate poate să fie realizată sub formă concretă în existenţa oamenilor limitată de spaţiu şi timp.

Deşi Kant a dat multă importanţă ideii de personalitate, totuşi nu i-a acordat locul necesar. În adevăr, personalitatea nu poate fi limitată exclusiv la o idee şi nu se poate reduce la individ, căci în afara personalităţii individuale, trebuie să mai admitem şi o altă personalitate în care individul nu este decât un element, şi anume să admitem o *personalitate globală*, o *personalitate socială*. Tocmai această personalitate socială o considerăm ca valoare socială absolută.

În viaţa socială avem a face cu *personalităţi individuale* şi cu relaţii între aceste personalităţi şi *activitatea lor* . Orice relaţie, ca şi orice activitate a unei personalităţi individuale are o anumită influenţă asupra societăţii, căci individul trăieşte în societate.

Ce reprezintă această *personalitate totală*, această *personalitate socială*? Este ea diferită de personalităţile individuale sau este suma lor? Personalitatea socială reprezintă o *unitate de voinţe individuale*, constante şi independente, şi o *subordonare a tuturor scopurilor parţiale individuale* unui scop unic, care este acela al societăţii. Acestea sunt cele două criterii caracteristice ale personalităţii sociale.

După cum în viaţa individuală, valoarea supremă, valoarea absolută constă în *crearea şi perfecţionarea unei personalităţi autonome individuale*, tot astfel, în seria valorilor sociale, valoarea absolută constă în *personalitatea socială* care este creatoare de *cultură intelectuală*. Personalitatea individuală este în slujba

1. A. Ruge, *Begriff und Problem der Personlichkeit in Beziehung auf die Kantische Morallehre*, „Kant-Studien", 1911, p. 263.

idealului uman care este un ideal intelectual. H. MEYER spune : *„Idealul este o societate intelectuală, o comunitate de oameni în care fiecare, separat, se străduieşte să atingă scopul spre care tinde umanitatea, şi în care, fiecare, pe de altă parte, este o personalitate complet individuală”* [1].

Dealtfel, tendinţa valorilor sociale este de a forma, atât în viaţa privată cât şi în viaţa publică, personalităţi libere care să fie determinate, în diversele lor acţiuni, de către o *voinţă autonomă*. Unirea voinţelor individuale într-o voinţă superioară, în voinţa tuturor, ca şi unirea, contopirea personalităţilor individuale într-o personalitate totală îşi găseşte expresia în *stat*. Personalitatea totală socială realizează cele mai înalte valori sociale. Vorbind despre scopul final, putem merge până a ne gândi la o unire a personalităţilor sociale într-o unitate superioară care ar fi totalitatea personalităţilor sociale. Evident, acest mod de a vedea nu ar fi decât un simplu exerciţiu intelectual, căci neputând fi vorba de valori sociale atât de avansate ca acelea de astăzi, tipul predominant este acela al *societăţilor intelectuale naţionale*, sau ceea ce germanii denumesc *Kulturgesellschaft* (societate culturală), în opoziţie cu comunitatea personalităţilor sau *Kulturgemeinschaft* (comunitate culturală) care ar fi o comunitate intelectuală.

Putem considera valorile sociale intelectuale din două puncte de vedere : 1) din punctul de vedere al constituirii lor pentru a le studia componentele şi 2) din acela al realizării lor. *Constatarea* şi *determinarea* valorilor sociale intelectuale sunt de domeniul *sociologiei* care se sprijină pe celelalte ştiinţe sociale particulare. Cât despre procesul realizării valorilor, el depinde atât de *politică*, cât şi de ştiinţă.

În acest proces al realizării valorilor intelectuale avem de stabilit o apreciere a valorilor, căci acestea se realizează potrivit punctului lor de apropiere de o *valoare supremă* şi conform cu anumite *date* pe care ni le furnizează etica. Avem deci : 1) constatarea valorilor sociale intelectuale (în sociologie) ; 2) realizarea acestora (în politică) şi 3) aprecierea (în etică). Iată de ce – revenind aici la afirmaţiile noastre iniţiale – constatăm din cele de mai sus că valoarea socială absolută este *o personalitate totală* (dar nu o personalitate transcendentă) creatoare de valori. În ceea ce priveşte cele două procese fundamentale despre care am vorbit la începutul acestui studiu, fără să ne oprim : *procesul cunoaşterii* şi cel al *recunoaşterii valorilor*, considerăm că este uşor să le distingem cu suficientă claritate în valorile sociale. Într-adevăr, sociologia, care studiază elementele acestor valori pentru a le cerceta şi a le determina, ne plasează în faţa unui *proces teoretic de cunoaştere a valorilor*, în timp ce în *politică* şi în *etică*, unde le studiem din punctul de vedere al realizării lor şi al aprecierii lor, în faţa noastră se desfăşoară *un proces practic de recunoaştere a valorilor sociale intelectuale* *.

---

1. H. MEYER, *Psychologie des emotionalen Denkens*, p. 772.

*. Articol publicat în „Les Archives de sociologie et de criminologie”, nr. 5, 1914, Iaşi.

Valorile estetice şi teoria empatiei[1]

Între cunoştinţa teoretică şi acţiunea practică există un domeniu mijlociu, caracterizat printr-un moment de natură deosebită – prin momentul *estetic*. Pe când în activitatea teoretică a gândirii noi reflectăm, căutând a stabili diferite raporturi fie de identitate, fie de cauzalitate între lucruri, între conţinuturi de conştiinţă, în activitatea practică noi lucrăm, *reacţionăm*, încercând a utiliza lucrurile, a le modifica după trebuinţele noastre. Cu totul altfel de activitate este în viaţa estetică, unde nu avem nici atitudine *reflexivă*, nici *practică*, ci una *intuitivă*. Prin urmare, în viaţa estetică noi intuim. Acestor atitudini le corespund discipline filosofice diferite. Astfel, atitudinii reflexive îi corespunde logica şi teoria cunoaşterii, atitudinea practică e obiectul esteticii. Logica şi teoria cunoaşterii se întreabă: cum trebuie să concepem lumea pentru a avea o concepţie unitară despre univers? Etica îşi pune problema normelor acţiunii, iar estetica se preocupă de intuiţia frumosului, de artă şi valoare estetică în general. Logica este deci ştiinţa gândirii, etica a voinţei, iar estetica a sentimentului. În cercetarea estetică avem deci a face cu sentimente, şi anume cu cea mai înaltă speţă de sentimente.

Valoarea estetică va avea ca substrat sentimentul.

Cercetarea valorii estetice se poate face pe trei căi sau, mai just, pot fi trei puncte de vedere, şi anume: a) un punct de vedere *istoric*; b) altul *psihologic* şi c) *critic normativ*. Din primul punct de vedere se va studia *evoluţia intuiţiei estetice* precum şi diferitele moduri de a concepe frumosul. Al doilea punct de vedere determină analiza sentimentelor ce întovărăşesc orice reprezentare estetică, iar al treilea punct e acela al fixării unui *ideal estetic*, a unei valori supreme, care e unitatea de măsură a frumosului. Estetica îndreptată către critica frumosului e bazată pe psihologie, deci „estetica psihologică este o supoziţie pentru cea normativă" cum zice H. Meyer[2]. Momentul normativ constă în arătarea condiţiilor şi legilor frumosului şi prin aceasta arată calea pe

1. Întrebuinţăm acest termen pentru că nu am putut găsi un termen românesc corespunzător, nici măcar vreo altă formaţiune care să exprime exact ceea ce să înţelegem prin acest termen. Acest termen e echivalentul termenului german *Einfühlung*.
2. H. Meyer, *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen, 1908, p. 452.

care se poate ajunge chiar la scopul artistic, la creaţia frumosului (deşi aceste legi şi condiţii ca norme pentru crearea frumosului sunt inutile, căci artistul în creaţia sa nu urmează nici o normă, ci *el* dă norme artei).

Înainte de a vedea care sunt valorile estetice şi în ce condiţii se produc ele, se impune o prealabilă lămurire a conceptului de *artă*, pentru a putea fixa mai de aproape subiectul chestiunii. Prin conceptul *artă* se pot înţelege trei lucruri : 1. *creaţia estetică*; 2. *plăcerea estetică*; 3. *opera estetică*. Aceste trei lucruri sunt deosebite unul de altul, deşi toate sunt cuprinse sub acelaşi termen general, *arta*. Într-adevăr, momentele sufleteşti sunt deosebite în creaţia estetică şi în plăcerea estetică. Ele presupun chiar două personalităţi diferite. Opera de artă este obiectivarea propriei vieţi a artistului; de aceea s-a spus că „arta e o limbă prin care artistul împărtăşeşte publicului său anumite conţinuturi"[1].

Plăcerea estetică este însă o transpunere de viaţă în sufletul altuia. Când vorbim despre valori estetice, se pune problema: noi ne referim la creaţia estetică, la plăcerea estetică ori la opera de artă? Desigur că atunci noi avem în vedere plăcerea estetică. Trebuie de asemenea să fie o clară deosebire şi între *plăcere estetică* şi *înţelegere estetică*, căci o operă de artă poate fi înţeleasă fără a fi însă şi gustată. Valorile estetice se referă deci la plăcerea estetică. Dar ce e valoarea estetică şi cum poate fi ea determinată?

În privinţa determinării acestui fel de valoare întâmpinăm cea mai mare greutate, căci s-au dat aşa de multe răspunsuri, care au căutat să arate mai precis ce e valoarea şi totuşi cele mai multe s-au redus pur şi simplu la afirmarea valorii, nu la dovedirea ei. S-a confundat valoarea estetică cu judecata de valoare şi s-a cercetat mai mult aceasta din urmă. Dar de fapt valoarea estetică nu depinde de judecată, ci judecata de valoare e în dependenţă de *ideea de frumos*, căci valoarea e un punct de direcţie al judecăţilor. Valoarea estetică a fost concepută în diferite feluri, de aceea înainte de a arăta care credem noi că este esenţa ei, vom grupa principalele teorii asupra frumosului şi apoi vom încerca a le critica. Aceste teorii sunt : *teoria senzualistă,* cea *formalistă*, teoria *biologică, psihologică, logică, metafizică* şi teoria *Einfühlung-ului* sau *a empatiei*.

Prima teorie reduce frumosul la o simplă asociaţiune de reprezentări, fie *subiective*, fie *obiective*, de factori senzoriali. Deci, pentru această teorie, valoarea estetică a unei opere de artă depinde de *fondul*, de conţinutul său şi de asociaţiile de factori senzoriali.

Contra acestei teorii e *formalismul*, care afirmă că se poate ca opere cu acelaşi conţinut să difere în ceea ce priveşte valoarea lor – şi explică aceasta prin faptul că valoarea estetică se reduce la formă. Şi această teorie este unilaterală ca şi prima, deoarece forma, ca şi fondul, e numai un element al obiectului estetic şi prin urmare şi al valorii. Frumosul constă şi din fond şi din

1. R. MÜLLER-FREIENFELS, *Psychologie der Kunst*, Bd. I, p. 19, Leipzig und Berlin, 1912.

formă – din o concordanţă a lor. Kant a dedus valoarea estetică din *concordanţa intuiţiilor şi conceptelor*, înlăturând unilateralitatea primelor două concepţii.

A treia teorie – cea *biologică* – reduce valoarea estetică la cea biologică. Punctul de plecare al acestei teorii e o concepţie greşită a valorii în genere. Astfel e acum teoria estetică reprezentată de R. Müller-Freienfels, care consideră viaţa ca principiul cel mai general al valorii. Autorul mai sus citat zice : „pretutindeni acolo unde vorbesc despre valoare este la bază un raport cu o fiinţă vie ; ceva este considerat ca valoare numai când contribuie la conservarea sau la propăşirea vieţii" [1]. Valoarea este o relaţie între un subiect şi un obiect – subiectul fiind întotdeauna o fiinţă vie, iar obiectul viaţa. De aici deduce autorul citat că „toate valorile reale sunt, în ultimă esenţă, valori biologice" [2]. Judecăţile de valoare de asemenea vor fi adevărate, după această teorie, numai dacă vor afirma valori biologice reale. De altminteri, autorul mai sus citat nu e consecvent întotdeauna, deoarece vorbeşte şi de conservarea vieţii eului spiritual uneori.

Teoria biologică a valorii estetice pleacă însă de la un punct de vedere greşit în concepţia valorii, căci, cercetând esenţa valorii, consideră ca subiect numai viaţa, şi anume viaţa fizică, organică. Noţiunea de subiect însă trebuie luată într-un sens mai larg, în sensul de subiect psihologic în genere, iar ca obiect al valorii trebuie considerat tot ceea ce corespunde unui sentiment, unei dorinţe, unui scop, care nu este numaidecât biologic. Aceasta cu atât mai mult în artă unde avem a face cu *valori proprii*. Tocmai aceasta e caracteristica fenomenului estetic, a vieţii estetice, că are valori proprii, valori care nu servesc la realizarea altor scopuri, în deosebire de viaţa practică unde avem *valori mijlocite*, valori ce servesc ca mijloc pentru anumite scopuri.

Teoria psihologică vrea să derive valoarea estetică din legile forţelor sufletului. Astfel, s-a încercat derivarea frumosului din instinctul jocului. Konrad Lange a redus arta la o *iluzie*, pe care ne-o producem noi înşine. Broder Christiansen a confundat teoria valorii estetice cu o teorie psihologică voluntaristă, deoarece el consideră ca valoare estetică tot ceea ce mulţumeşte un instinct fundamental omenesc, o voinţă cu *scopuri imanente*, cu tendinţa de a crea ceva independent de o ţintă externă. Valoarea estetică presupune deci o activitate care, dându-ne iluzia realităţii, ne duce într-o lume de creaţii imaginare. După această concepţie, fenomenul estetic nu este altceva decât iluzia dezvoltării unui instinct.

Această teorie a lui Christiansen nu este mulţumitoare, pentru că nu arată deloc ceea ce e propriu valorilor estetice sau, mai bine, prin acel *scop imanent* nu determină nicidecum caracterul valorii estetice. Teoria psihologică a valorii

---

1. R. Müller-Freienfels, *Psychologie der Kunst*, Bd. I, p. 151.
2. *Ibidem*, p. 152.

estetice trebuie să arate cum se produce valoarea estetică, obiectul estetic, care e o creaţie psihică. O speţă de astfel de teorie e *Einfühlung-ul*, despre care vom vorbi mai târziu.

Teoria logică a valorii consideră frumosul drept conţinut logic al gândirii, îmbrăcat însă nu în concepte, ci în intuiţia sensibilă. Valoarea estetică este deci, după această teorie, „o gândire logică inconştientă", cum zice W. Wundt [1]. Valoarea estetică rezultă dintr-o tendinţă de a concretiza gândirea. De aici conchide Wundt că „arta nu e o treaptă premergătoare, ci e o completare a ştiinţei" [2]. Ştiinţa lucrează cu concepte şi idei abstracte, iar arta cu intuiţii. Dar conceptul e strâns legat cu intuiţia şi de aceea arta e influenţată de conceptele ştiinţifice şi de ideile filosofice.

Această teorie logistică nu e mulţumitoare deoarece nu analizează subiectul valorii estetice şi neglijează cu totul rădăcinile psihologice afective ale artei, dând prea mare importanţă elementului intelectual.

O altă teorie asupra valorii estetice e cea *metafizică*, pentru care frumosul e ceva absolut, obiectiv, independent de subiectivitatea noastră. Reprezentantul acestei teorii e F.Th. Vischer. Aceasta e o aberaţie însă, deoarece frumosul e o noţiune corelată cu noţiunea *subiect* şi nu poate exista o valoare estetică decât pentru un subiect, pentru o conştiinţă. Teoria însă care dă un adevărat criteriu pentru determinarea valorilor estetice, bineînţeles cu unele corective, este *teoria empatiei*, e teoria cunoscută sub numele *Einfühlung*. Termenul acesta *empatie* nu spune pentru noi românii prea mult, e tot un termen străin, aşa cum e şi termenul german *Einfühlung* ; întrebuinţăm totuşi această formaţiune grecească, deoarece şi în literatura englezească e întrebuinţat ca echivalent pentru *Einfühlung*. De altminteri ar fi un proces de adevărată creaţie în limba noastră, dacă am găsi termenii necesari pentru a exprima toate ideile şi subtilităţile filosofiei.

Teoria empatiei sau *Einfühlung*-ul a fost formulată de Th. Lipps. Lipps deosebeşte la obiectul estetic o *formă* (ton, culoare etc.) şi un *conţinut*. Conţinutul estetic e de natură psihică. În sesizarea şi în gustarea unei opere de artă noi suntem în activitate internă, psihică, noi introducem în obiectul estetic ceva din sufletul nostru [3]. Această introducere a sufletului nostru în obiecte e ceea ce numeşte Lipps *Einfühlung general aperceptiv*. El deosebeşte însă patru feluri de *Einfühlung*, şi anume : a) Când însufleţim natura şi spaţiul, avem o empatie naturală, empirică – e ceea ce numeşte el *Einfühlung natural (Natureinfühlung)*. În acest caz noi atribuim naturii tendinţe, puteri, activitate. Aceasta este baza psihologică a vechiului antropomorfism. b) Când atribuim naturii şi

---

1. W. Wundt, *System der Philosophie*, Bd. II.
2. *Idem*, *System der Philosophie*, Bd. II, p. 260.
3. Lipps zice : „ich bin in dem Objekt mit dieser inneren Tätigkeit eingefühlt", *Ästhetik*, p. 358, „Kultur der Gegenwart", 1908, Teil I.

sentimentele ce ne agită sufletul nostru: mândria, jalea, durerea, atunci se naşte *empatia estetică* (*ästhetische Einfühlung*). c) Când dispoziţiile noastre sufleteşti, trezite cu ocazia unor factori străini, le atribuim chiar acelor factori, se produce *empatie dispoziţională* (*Stimmungseinfühlung*). De exemplu: culorile şi tonurile muzicale trezesc în sufletul nostru diferite sentimente; dacă noi considerăm aceste sentimente ca inerente oarecum culorilor şi tonurilor, înseamnă că am introdus dispoziţiile noastre afective chiar în acele senzaţii vizuale sau auditive.

În sfârşit, al patrulea fel de empatie e aceea care se poate numi *socială* şi care constă în pătrunderea, în introducerea vieţii noastre în sufletul altor oameni. În cazul acesta există o „transpunere a mea în altul"[1].

Prin urmare, prin empatie înţelegem o obiectivare a eului nostru, o oglindire a lui în lumea externă. Valoarea estetică se produce astfel prin afirmarea vieţii (nu în sensul de afirmare utilitară a vieţii). Negarea vieţii într-un obiect constituie, după Lipps, *urâtul*. În valoarea estetică noi simţim ceea ce e omenesc, simţim valoarea ca fiind în acelaşi timp şi în *noi*, şi în *obiect*. Simţim o *simpatie estetică* pentru orice obiect unde punem viaţă şi „această simpatie estetică e sâmburele general al oricărei plăceri estetice în genere"[2]. Un obiect are deci cu atât mai mare valoare estetică cu cât ne putem transpune mai mult în el şi cu cât găsim ceva mai important pentru personalitatea noastră.

Această teorie a empatiei – sumar expusă şi asupra căreia vom reveni – are meritul de a da un criteriu pentru valoarea estetică, un criteriu general. Vom vedea în curând ce s-a obiectat acestei teorii şi mai ales cum o putem completa pentru a fi o teorie adevărată a valorilor estetice.

Aceste teorii, enumerate mai înainte, au vrut să explice, în diferite moduri, valoarea estetică, încercând a da, în acelaşi timp, şi criteriul sau unitatea de măsură a valorilor estetice.

Se impune acum, după această expunere istorică a teoriilor valorii estetice, să cercetăm sistematic problema valorii estetice. Pentru a determina cadrul discuţiei, vom limita studiul la cercetarea problemei obiectului *valorii estetice, a subiectului valorii*, a *caracterelor valorii estetice* şi, în sfârşit, *problema judecăţilor de valoare estetică*.

Când vorbim de *valoare estetică* înţelegem un *obiect*, care are valoare, şi un *subiect* pentru care există – acea valoare. Aceste două noţiuni sunt constitutive pentru noţiunea de valoare. Obiectul valorii estetice e ceva diferit după indivizi; de aceea nu trebuie să se confunde obiectul estetic cu opera de artă. Temeiul acestei deosebiri între *obiectul valorii estetice* şi opera de artă se poate vedea din faptul că pot exista mai multe aprecieri diferite asupra aceleiaşi opere de

1. Th. Lipps, *op. cit.*, p. 362.
2. Th. Lipps, *op. cit.*, p. 363.

artă. De ce aceasta? Tocmai pentru că obiectul estetic e altul pentru fiecare individ. Vom explica aceasta. Obiectul estetic e în funcţiune de subiect şi e rezultat al unei sinteze operate în subiect. Orice subiect este o unitate sintetică de reprezentări, formată prin ajutorul unor concepte fundamentale numite categorii. În structura obiectului estetic vom vedea prin urmare anumite *elemente* – care sunt *intuiţiile* sensibile – ordonate într-un tot unitar, sintetic, prin categorii, şi anume prin categoria finalităţii. Această finalitate însă nu trebuie înţeleasă în sens obiectiv, în sensul unei mijlociri către un scop utilitar sau de altă natură externă. Este o *finalitate fără scop*, cum a numit-o KANT (*Zweckmässigkeit ohne Zweck*). După KANT, finalitatea estetică constă în concordanţa formei obiectului estetic cu facultatea de cunoaştere sau în concordanţa intuiţiilor cu conceptele [1]. Finalitatea estetică constă deci în ordonarea intuiţiilor pentru a reda viaţa.

Obiectul estetic nu este o realitate externă, ci e o realitate construită de un subiect, care porneşte de la impresiuni deşteptate de către realitate, dar care îmbină aceste impresiuni, după anumite idei ale sale, într-o oarecare formă. În felul acesta e uşor de înţeles că obiectul estetic nu e ceva transcendent, dar nici ceva pur subiectiv, ci are şi elemente reale şi elemente ideale. De aceea *realismul* şi *idealismul* estetic nu se exclud, deoarece vedem că esenţa obiectului valorii estetice este exprimarea ideilor şi sentimentelor în intuiţie. Izvorul ideilor e *realitatea, care trezeşte* în noi anumite sentimente, pe care apoi le îmbrăcăm într-o formă oarecum obiectivă – sensibilă – în opera de artă.

Obiectul estetic este deci în funcţie de subiect, nefiind însă redus în mod absolut la subiect, căci el are şi momente obiective.

Dacă obiectul estetic are şi momente obiective, atunci problema valorilor estetice ia o altă înfăţişare, deoarece în cazul acesta temeiul valorii trebuie căutat şi în acel substrat obiectiv. S. WITASCK vorbeşte chiar de anumite calităţi ale substratului obiectului estetic. Vom vedea în curând care poate fi temeiul oarecum obiectiv al valorii estetice.

S-a afirmat că nu poate exista o *măsură intersubiectivă* a valorii estetice, o măsură comună obiectivă a lor, tocmai pe motivul că aceste valori îşi au originea în individ şi, ca atare, sunt oarecum atomizate. Întru cât e justificată această părere vom arăta imediat.

Am găsit în structura obiectului estetic două momente constitutive: *unul obiectiv*, care poate fi considerat ca substrat al valorii, şi anume realitatea externă, şi altul *subiectiv*, care constă din impresiunile subiective ordonate prin categorii şi combinate cu idei. Momentul obiectiv, care pare constant, este totuşi schimbat şi transformat prin factorul subiectiv. Acest factor subiectiv – impresiunile, – variază de la individ la individ, de unde şi varietatea de valo-

---

1. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*.

rificări estetice. S-a încercat evitarea greutăţilor ce se întâmplă în stabilirea unei valori-norme generale, pe diferite temeiuri. Astfel, B. CHRISTIANSEN a afirmat existenţa unei unităţi de valoare estetică, pornind de la nişte consideraţii psihologice. El crede că „instinctele fundamentale ale indivizilor, în care îşi au originea valorile, concordă"[1]. Desigur că este o explicare psihologică cu temeiuri serioase. De fapt este aceeaşi idee pe care a exprimat-o KANT prin conceptul de *valabilitate generală subiectivă*, considerând o valoare care există pentru subiectivitatea general omenească. KANT a făcut supoziţia existenţei unui acord general, a unei simţiri subiective a plăcerii, aceeaşi la toţi oamenii[2].

Dacă este posibilă o unitate de valoare estetică, – şi este posibilă – atunci se impune problema: care e acea unitate? În ce constă această valoare tipică?

Noi credem că acea valoare este *valoarea empatică*, valoarea produsă prin *Einfühlung*. Vom încerca a dovedi aceasta. E ştiut din experienţă că simt frumosul acei oameni care au o mai mare excitabilitate psihică, care au mai multă mobilitate sufletească, care pot ieşi din propria lor stare sufletească momentană şi pot iradia viaţa lor asupra altor lucruri. Cine n-a simţit, fiind într-un peisaj frumos, că se depersonalizează întrucâtva, că ceva din sufletul său a trecut în lucrurile înconjurătoare? Te afli la munte, într-o seară, la marginea unui râu; stai şi admiri răsăritul lunii de după crestele brazilor, admiri reflexul luminii în undele zgomotoase ale apei, şi atunci te uiţi pe tine însuţi, pare că ai pierdut ceva din sufletul tău, ai pierdut ceva din impetuozitatea dorinţelor, iar elementele naturii par a fi dobândit un suflet. Aşa se explică poate tendinţa scriitorilor de a face imagini, comparaţii umanizate oarecum. Este deci un *transfer psihic*, deoarece omul transmite lucrurilor ceva din sufletul său. Ba chiar sunt unele firi, unii oameni, care vor să vadă viaţa oarecum concretizată. De pildă: sunt oameni a căror plăcere estetică – în admiraţia unui peisaj – e cu mult mai mare atunci când văd alţi oameni în acel peisaj sau când văd acolo animale. Noi căutăm în artă pretutindeni *viaţa*, pentru că punem ceva din viaţa noastră. Tot aşa într-un tablou – în pictură, noi căutăm expresiuni ale vieţii psihice. De ce ne plac portretele lui REMBRANDT? Desigur pentru că ele exprimă viaţa. *Bătrânii* lui REMBRANDT exprimă „un maximum de viaţă trăită" cum zice SIMMEL[3]. Dar în muzică? Diferitele sunete base, înalte nu exprimă ele sentimente de tristeţe sau veselie? Nu exprimă ele viaţa noastră? Oare muzica lui WAGNER nu este ea fermecătoare tocmai pentru că este expresia dramelor sufleteşti? Noi găsim şi simţim frumosul acolo unde găsim viaţă, acolo unde putem transpune mai lesne şi mai mult din sufletul nostru.

---

1. B. CHRISTIANSEN, *Philosophie der Kunst*, 1900, p. 34.
2. Vezi I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Bd. II, Vorländer, 1902.
3. G. SIMMEL, *Rembrandtstudien*, „Logos".

Această proiectare a sufletului nostru în altceva este *empatia* – e *Einfühlung*-ul cum i-a zis LIPPS. Empatia e o proiecţiune a activităţii noastre în obiectul estetic. Când conţinutul nostru sufletesc a fost proiectat în obiecte, atunci le animează pe acestea.

În contra acestei teorii a empatiei s-au adus multe obiecţiuni, care par, la prima vedere, foarte serioase, care însă, analizate mai de aproape, nu rezistă criticii.

Astfel, MÜLLER-FREIENFELS aduce trei argumente de căpetenie contra empatiei, şi anume : a) conceptul acesta nu e ceva *unitar* şi nici fenomenul psihic denumit prin acest termen nu e destul de exact analizat ; b) faptele, ce sunt la baza empatiei, nu sunt specifice numai domeniului estetic, ci sunt şi în viaţa practică, pretutindeni ; c) fenomenele estetice afirmate de empatie nu coincid cu totalitatea simţirii estetice, deoarece într-un sentiment estetic avem întotdeauna o unitate a unui *element intelectual* şi a unui sentiment.

Aceste obiecţiuni generale le considerăm cu totul greşite pentru următoarele motive : a) conceptul empatiei e destul de unitar, nu e însă un concept cu un conţinut şi o sferă determinată, rezultat al unei abstracţiuni, al unei operaţii de triaj al elementelor esenţiale, ci e un termen pentru denumirea unui act psihic, a cărui natură e cam greu de analizat. Se ştie însă din psihologia sentimentului că sentimentul are proprietatea iradierii, se poate extinde asupra unor obiecte diferite, dar oarecum asemănătoare între ele ; tot aşa se ştie că în baza legii transferului psihic afectiv noi putem să transpunem ceva din sufletul nostru în sufletul altcuiva. Empatia nu e altceva decât un caz de transfer psihic. E greu de analizat acest fenomen al empatiei, pentru că se pot face uşor confuziuni. Astfel, se poate înţelege, prin această proiectare a sufletului, un fel de *obiectivare* şi aceasta ar fi atunci o mare lipsă a empatiei, întrucât ar neglija, n-ar ţine seamă de faptul că sentimentele sunt pur subiective, că nu se pot extinde asupra lumii externe, că nu se pot obiectiva. Dar nu aceasta este empatia, căci aici avem de-a face numai cu un proces de proiecţiune, de contopire a sufletului cu un anume obiect, de comunicare şi continuitate psihică.

În ceea ce priveşte a doua obiecţiune, trebuie să recunoaştem că LIPPS, deşi a deosebit patru feluri de empatie, nu a specificat totuşi ce este caracteristic pentru domeniul estetic în deosebire de viaţa practică. Aici e nevoie de un mic adaos. În empatia estetică predomină *momentul contemplativ* al vieţii psihice, zic predomină pentru că nu lipseşte nici momentul activ. În empatia practică predomină *momentul volitiv*, deoarece, atunci când ne transpunem viaţa noastră în sufletul semenilor noştri, se deşteaptă în noi un impuls voluntar, acela de a reacţiona, de a lucra pentru binele lor. Cu acest corectiv teoria empatiei poate explica valoarea estetică.

Referitor la o a treia obiecţiune – că sentimentul estetic are şi un element intelectual – putem afirma că această întâmpinare nici nu priveşte teoria empatiei,

pentru că LIPPS a determinat empatia estetică prin aceea că noi punem în natură forţele, tendinţele, mândria, jalea etc., deci tot ceea ce avem în suflet. De altminteri, am arătat mai înainte că obiectul estetic, în structura sa, are şi elemente reale şi elemente ideale, intelectuale.

Aceste obiecţiuni de mai sus – care sunt şi cele mai generale şi mai curente – nu pot zdruncina teoria empatiei, care rămâne să explice valorile estetice, să dea o unitate de valoare.

O altă obiecţiune foarte interesantă prin natura sa e aceea adusă de MÜNSTERBERG, care găseşte că empatia nu este în acord cu fenomenul estetic. După MÜNSTERBERG, valoarea estetică se reduce la o armonie de voinţă, la o armonie dintre *voinţa noastră* şi *voinţele naturii*. Nu e just, afirmă MÜNSTERBERG, că noi transpunem sufletul nostru în fenomenele şi lucrurile înconjurătoare, ci natura, prin voinţa sa, vine în contact cu noi. Voinţele naturii se proiectează în noi. Raportul dintre voinţa noastră şi voinţa naturii e posibil numai prin eliminarea oricărui interes practic al nostru. Deci – pentru MÜNSTERBERG – empatia nu poate servi la dobândirea unităţii de valoare estetică, ci acea unitate e armonia dintre cele două voinţe : a noastră şi a naturii.

Se vede din această foarte succintă expunere a argumentării lui MÜNSTERBERG[1] că el caută să introducă o valoare metafizică, conformă cu voluntarismul său mistic, or, în estetică, după cum am văzut la începutul acestui studiu, suntem pe un teren psihologic.

Teoria empatiei ne poate da unitatea de valoare estetică şi deci poate înlătura orice scepticism şi relativism al valorii estetice. Valoarea estetică există, iar empatia e formularea criteriului de a o găsi. Dar ce caractere specifice are valoarea estetică ?

În primul rând, trebuie s-o spunem, valoarea estetică are în sine un element întrucâtva *iraţional*. KANT a afirmat acest iraţional prin negarea conceptului estetic. Valorile estetice nu se pot impune pe cale raţională şi nici nu au un caracter stringent obiectiv, ci, din contră, ele prezintă un grad de interioritate, de subiectivitate, care însă reprezintă ceva general omenesc. Într-adevăr, nu putem face pe cineva să simtă frumuseţea unei opere de artă, ci cel mult îl putem face să înţeleagă o operă mai grea. Germanii fac o justă deosebire între *plăcerea estetică* (*Kunstgenuß*) şi *înţelegerea estetică* (*Kunstverständnis*). Această iraţionalitate şi interioritate a valorilor estetice fac să fie mai grea analiza fenomenului empatic.

Caracterul cel mai propriu al valorilor estetice este însă *autonomia*. Valorile, în general, pot fi *heteronome* şi *autonome*. Sunt heteronome valorile, atunci când ele sunt impuse de cineva străin nouă, exterior eului nostru ; dar sunt autonome, deoarece norma frumosului şi-o dă subiectul. Nu urmează de aici că

1. H. MÜNSTERBERG, *Philosophie der Werte*.

pot fi atâtea norme, deci atâtea valori estetice, câţi indivizi sunt, ci norma e aceeaşi – deşi e subiectivă – căci e o subiectivitate general omenească.

Un alt caracter al valorii estetice e *absolutul*. Valoarea estetică e considerată împreună cu *adevărul* şi *binele* ca fiind *absolută*. Sunt însă păreri deosebite în această privinţă. Valoarea estetică a fost uneori înglobată în alte valori, luându-i-se acest caracter de absolută. De pildă: pentru PLATON, valoarea estetică era cuprinsă în cea morală, PLATON consideră frumosul ca o parte a binelui. Valoarea morală este – după dânsul – absolută, iar celelalte valori sunt subordonate primei, chiar valorile logice sunt considerate ca elemente ale celei morale.

Valoarea estetică însă e pe acelaşi plan cu *binele* şi *adevărul*, deci e absolută, căci izvorul ei este altul decât al adevărului şi binelui; fiecare dintre aceste trei valori rezultă din altă putere sufletească, deci sunt de sine stătătoare. De aici nu trebuie să se tragă concluzia că aceste trei valori absolute nu au nici o legătură între ele, că din contră ele se întreţin, se ajută reciproc. Arta – de pildă – are un scop în sine, totuşi *valorile estetice* pot fi şi *valori etice* şi *religioase*. Valoarea estetică poate servi ca factor etic, atunci când contribuie la realizarea unor scopuri etice. Valorile estetice au caracter social numai prin aceea că reflectă realitatea socială aşa cum a trăit-o şi a văzut-o artistul. Dar asupra raportului dintre valoarea estetică şi celelalte valori nu voi discuta acum.

Problema care ni se impune acum – după ce am analizat valoarea estetică – e *problema judecăţii estetice de valoare*. Am afirmat la începutul acestui articol că nu trebuie confundată valoarea cu judecata de valoare şi am considerat valoarea ca un principiu directiv, regulatic, al judecăţii de valoare. Dar care este deosebirea dintre *valoare* şi *judecata de valoare estetică*? Ce temei poate avea această deosebire? Această problemă o vom lămuri într-un viitor articol*.

* Articol publicat în „Convorbiri literare", nr. 10, octombrie, 1915.

Problema valorii în drept

Ultima clasificare a ştiinţelor este aceea care face distincţie între *ştiinţele naturii* şi *ştiinţele spiritului* sau *ştiinţele noologice* şi *ştiinţele cosmologice*. Criteriul acestei clasificări este obiectul de studiu al acestor două grupe de ştiinţe. Ştiinţele care au ca obiect spiritul uman pot să-i studieze manifestările din diferite puncte de vedere ; de exemplu, spiritul se poate studia din *punct de vedere generic*, căutând originea şi geneza activităţilor spirituale ; sau din alt punct de vedere, *sistematic*, studiind relaţiile şi adevărul faptelor. În sfârşit, există încă un al treilea punct de vedere, *istoric*, când faptele sunt privite în evoluţia lor temporală. Acest punct de vedere apreciază devenirea fenomenelor, aspectul dinamic al faptelor.

Aceste puncte de vedere diferite determină diversitatea ştiinţelor spiritului. Obiectul ştiinţelor noologice poate fi nu numai spiritul individual, ci şi *spiritul social* în manifestările sale, adică *societatea*.

Ştiinţele sociale, acelea care au ca obiect colectivitatea, societatea, pot considera realitatea socială *din punct de vedere economic*, şi atunci se numesc ştiinţe economice, sau *din punct de vedere politic*, acestea sunt ştiinţele politice, sau chiar *din punct de vedere juridic*, sau punctul de vedere al *dreptului*.

După cele ce am spus, dreptul este o ştiinţă socială. Dar nu am determinat încă propriul caracter al dreptului, căci realitatea socială poate fi considerată *cum este* sau cum *trebuie să fie* ; adică ea poate fi studiată dintr-un punct de vedere *normativ-teleologic*. Dreptul aparţine ştiinţelor explicative sau ştiinţelor normative ?

Dreptul, în calitate de regulator al vieţii sociale, stabileşte reguli, norme pentru acţiunea umană, deci aparţine ştiinţelor normative.

Dar ce este o normă ? Care este motivul pentru care noi stabilim norme ?

Vom răspunde la aceasta imediat. Norma este o regulă care indică drumul *pentru realizarea unei valori*. Valoarea este deci scopul şi normele sunt mijloacele proprii care îndreaptă spre scop. Astfel, când vorbim despre drept ca ştiinţă a normelor, introducem *noţiunea valorii*.

Valoarea în drept poate fi *obiectul unei ştiinţe a dreptului, al unei sociologii a dreptului şi al unei filosofii a dreptului*. Aici, în acest mic studiu, noi vom considera valoarea în ştiinţa dreptului şi raporturile sale cu filosofia.

Ştiinţa dreptului se ocupă de faptele dreptului, adică de fapte în calitate de obiect al unei *judecăţi de valoare*. Judecata trebuie să fie generală pentru societatea în care se aplică. Dar care este fundamentul acestei judecăţi? Aşa că valoarea este dedusă din ceea ce *este*, din experienţă?

Este vorba deci de afirmarea independenţei sau a dependenţei valorii juridice.

Independenţa a fost afirmată de *şcoala naturalistă a dreptului* care deducea valorile juridice din raţiunea umană. Rezultatul acestei deducţii era o valabilitate generală a principiilor juridice pentru toate timpurile şi pentru toate locurile.

Este punctul de vedere reprezentat de filosofia catolică a dreptului.

Acest mod de a fonda valoarea generală a dreptului a fost distrus de KANT, care a demonstrat că raţiunea nu conţine în ea norme, reguli gata făcute, dar că se pot stabili astfel de norme numai prin aplicarea categoriilor intelectuale la un material empiric. Se poate proclama general valabilă numai *categoria de drept* (*catégorie du juste*), dar nu aplicaţiile sale.

O altă şcoală de drept, *şcoala istorică*, reprezentată de SAVIGNY este exact contrariul naturalismului, căci ea neagă orice valoare care nu este rezultatul vieţii istorice a unui popor.

Această concepţie istorică a valorii juridice nu rezistă unei critici ştiinţifice, că nu se pot stabili judecăţi de valoare sprijinindu-se pe fapte istorice. Este o veritabilă lipsă a şcolii istorice.

Cele două încercări pe care le-am considerat vor să accentueze un *monism juridic*, reducând fie valoarea, fie realitatea juridică la un singur principiu.

Există multe încercări de a concilia raţionalismul primei şcoli cu empirismul celei din urmă. Nu avem decât să-l menţionăm pe HEGEL, care afirma existenţa dreptului raţional chiar în dreptul istoric.

Total opusă primei concepţii este concepţia dualistă. Savantul jurist STAMMLER a făcut distincţia între *materia* şi *forma judecăţilor juridice de valoare*. Materia judecăţilor juridice de valoare este economia socială – după STAMMLER – că el concepe dreptul ca o formă exterioară a vieţii sociale; în timp ce forma judecăţii este numai determinarea exterioară a acestei materii. Rezultă din aceasta că conţinutul dreptului este empiric, schimbător şi că nu poate avea o valabilitate generală. Această concepţie este contrariul *apriorismului juridic*, căci considerând conţinutul dreptului ca special şi particular după timp şi loc, ea neagă aprioritatea oricărui principiu juridic. Dar nu trebuie să conchidem că STAMMLER neagă valoarea juridică general valabilă, pentru că, deşi combate dreptul natural, el combate dreptul natural de un conţinut determinat, necondiţionat. STAMMLER afirmă deci existenţa unui principiu juridic valabil pentru un conţinut schimbător. STAMMLER este un filosof jurist neokantian, ceea ce poate fi uşor demonstrat prin distincţia pe care el o face între materia şi forma judecăţilor.

În timp ce naturalismul confundă *valoarea juridică* cu *realitatea juridică*, istoricismul deduce valoarea dintr-un substrat empiric. Acestea sunt două curente unilaterale, că dreptul natural, prin ipostaza valorii, distruge independenţa

empiricului şi, în acest mod, este contrariul istoriei ; pe de altă parte, istorismul, neputând stabili o valoare absolută – căci prezintă numai condiţiile pentru realizarea valorii – se transformă într-un *relativism* sau chiar într-un *nihilism al valorii*.

Pentru aceasta dreptul neokantian a rupt-o cu tendinţa monistă stabilind un dualism. Pentru aceeaşi raţiune, STAMMLER a distins *valoarea juridică* de *realitatea juridică*. El a considerat realitatea juridică ca obiect al dreptului juridic, în timp ce valoare a fost atribuită *dreptului-valoare*, sau dreptului-dreptate (*droit-juste*). Dreptul-dreptate este idealul social care nu este, după STAMMLER, decât o societate de oameni liberi după voinţa lor.

După distincţia pe care STAMMLER o face între dreptul-realitate şi dreptul-dreptate, se vede că dreptul nu este un concept de valoare – dreptul în general, că există două feluri de drept şi numai dreptul-dreptate este o valoare, în timp ce dreptul pozitiv îmbrăţişează justul şi injustul. Dar dreptul nu este nici un concept al existenţei, căci este rezultatul voinţei umane determinată de scopuri, nici un concept metafizic. Atunci, ce fel de concept este dreptul?

Dreptul este un *concept cultural*, că el trebuie considerat ca agent care pune în legătură valoarea cu realitatea. Atunci, dreptul este un concept care vrea să rezolve valoarea dreptăţii (*du juste*). Dar dreptatea (*le juste*) este o valoare stabilită de filosofia dreptului şi nu de ştiinţa dreptului. Se vede deci, că se poate găsi aici punctul de contact între dreptul ca ştiinţă şi filosofia dreptului. Dreptatea (*le juste*) este o valoare care se aplică vieţii sociale şi care trebuie să conducă acţiunile umane.

Dar dacă se consideră dreptatea (*le juste*) ca un regulator al vieţii sociale, trebuie să se facă o distincţie între drept şi moralitate. Una dintre cele mai importante distincţii este următoarea : dreptul este un regulator extern pe când moralitatea este internă. Dreptul este impus de un legislator, moralitatea, dimpotrivă, depinde de conştiinţa morală a fiecăruia. KANT a făcut această distincţie afirmând că dreptul stabileşte numai legalitatea, în timp ce conştiinţa internă statorniceşte moralitatea.

Dar totuşi dreptul vrea să stabilească un principiu moral, vrea să fie un *minimum etic* şi pentru acest motiv valoarea juridică tinde către valoarea morală.

Acum se poate întreba care este rolul valorii juridice în viaţa socială. Valoarea juridică este o măsură a faptelor, deoarece apreciază faptele după concordanţa cu regulile şi legile stabilite de legiuitor.

Dar dreptul vrea să aprecieze nu numai faptele, ci chiar să le determine, deci dreptul vrea să fie o forţă activă, *un imperativ*.

G. RADBRUCH separă *norma* de *imperativ*. Pentru acest autor, „norma este o non-realitate care vrea să fie realizată, imperativul o realitate care vrea să acţioneze”[1]. Norma este deci un scop, imperativul un mijloc.

1. G. RADBRUCH, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1914, p. 63.

După el, dreptul este o sumă de imperative. După noi, norma stabileşte numai o *posibilitate de acţiune*, pe când imperativul constrânge la acţiune. Dreptul ca drept-dreptate (*juste*) stabileşte numai norme, în timp ce dreptul pozitiv stabileşte imperative. Deci norma şi imperativul servesc la realizarea valorii absolute a dreptăţii (*du juste*). *Dreptatea, adevărul* şi *frumosul* sunt valori absolute, adică general valabile. Realizarea acestor valori constituie *cultura*.

Din aceasta rezultă că dreptul tinde la realizarea culturii, deci el este o ştiinţă culturală.

Filosofia juridică stabileşte valoarea absolută – dreptatea (*le juste*) – care trebuie realizată de către dreptul pozitiv, de către ştiinţa dreptului. Valoarea absolută – dreptatea – este o *valoare raţională, apriorică, formală*.

Fundamentul dreptului pozitiv este deci valoarea absolută stabilită de filosofia dreptului.

Valoarea absolută se prezintă concretizată imediat sub forme diferite. Una din aceste forme este constituţia unui stat. Această constituţie a statului poate fi admisă ca fundament al dreptului pozitiv.

Se judecă o acţiune după concordanţa cu legea, care nu este ea însăşi decât o aplicare a constituţiei, care, la rândul său, este o formă concretă a valorii absolute.

Dar s-ar putea crede că aici este un *cerc vicios*, că se ajunge mereu la aceeaşi problemă: statul este fondat pe drept sau dreptul pe stat? STAMMLER, pe care l-am citat de mai multe ori, afirmă că statul este fondat pe drept, că dreptul este în mod logic mai întâi dreptul statului (*le primat logique de l'état*)[1]. Alţi autori, sub influenţa unui paralelism filosofic, afirmă existenţa statului şi dreptului ca două părţi diferite ale uneia şi aceleiaşi substanţe. De exemplu, G. RADBRUCH consideră statul şi dreptul „ca un ordin ordonat şi ordonant"[2].

Deci dreptul filosofic stabileşte o valoare absolută, care nu are un conţinut determinat, dar care este general valabilă – aceasta este dreptatea. Această valoare este formală şi devine o normă a faptelor când ea se aplică unui material empiric: în acelaşi timp ea poate să fie un imperativ sub forma unei legi a dreptului pozitiv.

Ca valoare formală dreptul este părintele valorii logice, dar există diferenţe destul de mari între aceste două feluri de valori. Noi vom studia într-un articol viitor gradele de înrudire şi diferenţiere dintre valoarea juridică şi valoarea logică.

---

1. R. STAMMLER, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig, 1902, ed. II.
2. G. RADBRUCH, *op. cit.*, p. 160.

Index

Seria: **Psihologie, Ştiinţele educaţiei**

Constantin Cucoş – *Pedagogie*
Liviu Antonesei – *Paideia. Fundamentele culturale ale educaţiei*
Adrian Neculau (coord.) – *Psihologie socială. Aspecte contemporane*
Andrei Cosmovici – *Psihologie generală*
W. Doise, J.C. Deschamps, G. Mugny – *Psihologie socială experimentală*
Gilles Ferréol, Adrian Neculau (coord.) – *Minoritari, marginali, excluşi*
Constantin Cucoş – *Minciună, contrafacere, simulare. O abordare psihopedagogică*
Mielu Zlate (coord.) – *Psihologia vieţii cotidiene*
R. Bourhis, J.P. Leyens (coord.) – *Stereotipuri, discriminare şi relaţii intergrupuri*
Serge Moscovici – *Psihologia socială sau maşina de fabricat zei*
Adrian Neculau (coord.) – *Câmpul universitar şi actorii săi*
Carmen Creţu – *Psihopedagogia succesului*
Jean-Marc Monteil – *Educaţie şi formare. Perspective psihosociale*
Adrian Neculau (coord.) – *Psihologia câmpului social: reprezentările sociale*

în pregătire:

* * * *Psihologie şcolară*
Serge Moscovici – *Psihologia socială. Relaţiile cu celălalt*

Seria: **Sociologie, Ştiinţe politice**

Vladimir Tismăneanu – *Reinventarea politicului. Europa Răsăriteană de la Stalin la Havel*
Petre Andrei – *Sociologie generală*
Elisabeta Stănciulescu – *Teorii sociologice ale educaţiei*
Ion I. Ionescu – *Sociologia şcolii*
Traian Rotariu, Petru Iluţ – *Ancheta sociologică şi sondajul de opinie*
Elisabeta Stănciulescu – *Sociologia educaţiei familiale*
Joachim Wach – *Sociologia religiei*
Vladimir Tismăneanu – *Mizeria utopiei*

în pregătire:

Petru Iluţ – *Abordarea calitativă a socioumanului*
Ernst Gellner – *Condiţia libertăţii*
Vasile Boari – *Alternative est-europene*

Seria: **Ştiinţe juridice**

Valerius M. Ciucă – *Procedura partajului succesoral*

Seria: **Ştiinţe economice**

în pregătire:

I. Ciobanu – *Managementul strategic*

Seria: **Filosofie**

Petre Andrei – *Prelegeri de istoria filosofiei. De la Kant la Schopenhauer*
Petre Andrei – *Filosofia valorii*

în pregătire:

Andrei Marga – *Reconstrucţia pragmatică a filosofiei*
Petre Botezatu – *Introducere în logică*

Seria: **Media**

Mihai Coman (coord.) – *Manual de jurnalism. Tehnici fundamentale de redactare*

în pregătire:

C.J. Bertrand – *Media. O introducere în presă, radio şi televiziune*
Norbert Bakenhus – *Manual practic pentru posturile de radio locale şi regionale*
Melvin L. De Fleur, Sandra Ball-Rokeach – *Teorii ale comunicaţiei mass-media*

Seria: **Metodică**

Mihaela Neagu, Georgeta Beraru – *Activităţi matematice în grădiniţă. Îndrumar metodologic*
Teresa Siek-Piskozub – *Jocuri şi activităţi distractive în învăţarea limbilor străine*

în pregătire:

Aurel Dascălu – *Educaţia plastică în ciclul primar (clasele II-IV)*

Bun de tipar : noiembrie 1997. Apărut : 1997
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266
6600, Iaşi • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111 ; (032) 217440
(difuzare) ; E-mail : poliromÂmail.cccis.ro



Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iaşi
Calea Chişinăului nr. 32
Tel. : (032) 230323 ; Fax : (032) 230485

Filosofie

Petre Andrei

FILOSOFIA VALORII

«Problema concepţiei lumii e o problemă a cunoaşterii valorilor absolute, teoretice şi practice, o problemă a explicării lumii în modul său de constituire şi a sensului său. Ştiinţa care are drept obiect explicarea constituirii şi sensului lumii e filosofia. Ca atare, noţiunea valorii e o noţiune fundamentală pentru filosofie. Ce sunt principiile unitare pe care le punem noi la baza şi originea universului decât nişte creaţii ale cerinţelor logice ale sufletului, nişte idealuri ale logicii spiritului?» (Petre Andrei)

«... întâlnim în **Filosofia valorii** ca şi în toate lucrările lui P. Andrei aceleaşi solide şi alese însuşiri, care au făcut podoaba gânditorului: pasiune pentru probleme, spirit conciliant şi sintetic, analiză pătrunzătoare şi claritate în expunere.» (Dimitrie Gusti)

28 Collegium



Editura POLIROM
ISBN 973-683-017-9

FUNDAŢIA ACADEMICĂ „PETRE ANDREI”

